Avicenna

The Metaphysics of *The Healing*

A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by

Michael E. Marmura

ISLAMIC TRANSLATION SERIES

About the Translator

MICHAEL E. MARMURA was born in Jerusalem on November 11, 1929. He received his BA in 1953 from the University of Wisconsin and went on to obtain both an MA and a PhD from the University of Michigan. From 1952 until 1995 he taught at the University of Toronto. As Professor Emeritus, he is currently associated with the Department of Near and Middle Eastern Civilization of the University of Toronto.

Dr. Marmura has published medieval Arabic philosophical texts and translations, as well as numerous articles on Islamic philosophy, many of them devoted to the thought of Avicenna and al-Ghazālī. His translation of al-Ghazālī's influential *Incoherence of the Philosophers* for the Islamic Translation Series has received wide acclaim. Other of his publications include an edition of Avicenna's *Fī ithbāt al-nubuwwāt* (Proof of Prophecy); *Refutation by Alexander of Aphrodisias of Galen's Treatise on the Theory of Motion,* with N. Rescher; and *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani,* of which he was the editor. With W. Montgomery Watt he coauthored a history of Islamic philosophy that was incorporated in *Der Islam II: Politische Entwicklungen und theologische Konzepte.*

A Note on the Type

The English text of this book was set in BASKERVILLE, a typeface originally designed by John Baskerville (1706–1775), a British stonecutter, letter designer, typefounder, and printer. The Baskerville type is considered to be one of the first "transitional" faces—a deliberate move away from the "old style" of the Continental humanist printer. Its rounded letterforms presented a greater differentiation of thick and thin strokes, the serifs on the lowercase letters were more nearly horizontal, and the stress was nearer the vertical—all of which would later influence the "modern" style undertaken by Bodoni and Didot in the 1790s. Because of its high readability, particularly in long texts, the type was subsequently copied by all major typefoundries. (The original punches and matrices still survive today at Cambridge University Press.) This adaptation, designed by the Compugraphic Corporation in the 1960s, is a notable departure from other versions of the Baskerville typeface by its overall typographic evenness and lightness in color. To enhance its range, supplemental diacritics and ligatures were created in 1997 for exclusive use in this series.

TYPOGRAPHY BY JONATHAN SALTZMAN

◆

Avicenna

The Metaphysics of *The Healing*

الشفاء : الإلهيات

A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by

Michael E. Marmura

Brigham Young University Press • Provo, Utah • 2005

LIBRARY OF CONGRESS CATALOGING-IN-PUBLICATION DATA

Avicenna, 980–1037.
[Ilahiyat. English & Arabic]
The metaphysics of The healing : a parallel English-Arabic text = al-Ilahiyat min al Shifaʾ/ Avicenna ; translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura.
p. cm.— (Islamic translation series)
Includes bibliographical references (p.) and index.
ISBN 0–934893–77–2 (alk. paper)
1. Metaphysics—Early works to 1800. 2. Philosophy, Islamic—Early works to 1800. I. Title: Ilahiyat min al Shifaʾ. II. Marmura, Michael E., 1929– III. Title. IV. Series.
B751.S5E5 2004
110′—dc22 2004052910

PRINTED IN THE UNITED STATES OF AMERICA

05 06 07 08 09 10 11 9 8 7 6 5 4 3 2 1

First Edition

Publication of this volume

was made possible by the generosity of

KHOSROW B. SEMNANI

in honor of his wife

GHAZALEH SEMNANI

تذكاراً للأب جورج شحاته قنواتي

To the memory of

FATHER GEORGES C. ANAWATI

Contents

◆ ◆ ◆

Book One

Consisting of eight chapters

Book Four

Consisting of three chapters

Book Five

Consisting of nine chapters

Book Six

Consisting of five chapters

Book Seven

Consisting of three chapters

Book Eight

On knowing the First Principle of all existence and on knowing His attributes; [consisting of] seven chapters

Book Ten

Consisting of five chapters

◆ ◆ ◆

Foreword to the Series

Brigham Young University and its Middle Eastern Texts Initiative are pleased to sponsor and publish the Islamic Translation Series (ITS). We wish to express our appreciation to James L. and Beverley Sorenson of Salt Lake City for their generous support, which made ITS possible, and to the Ashton Family Foundation of Orem, Utah, which kindly provided additional funding so that we might continue.

Islamic civilization represents nearly fourteen centuries of intense intellectual activity, and believers in Islam number in the hundreds of millions. The texts that appear in ITS are among the treasures of this great culture. But they are more than that. They are properly the inheritance of all the peoples of the world. As an institution of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, Brigham Young University is honored to assist in making these texts available to many for the first time. In doing so, we hope to serve our fellow human beings, of all creeds and cultures. We also follow the admonition of our own tradition, to "seek . . . out of the best books words of wisdom," believing, indeed, that "the glory of God is intelligence."

—Daniel C. Peterson
D. Morgan Davis

Acknowledgments

I must begin by thanking Professor Daniel C. Peterson and his editorial team, particularly Professor D. Morgan Davis and Elizabeth W. Watkins, for their careful scrutiny of this translation. Together with Angela C. Barrionuevo, Paula Hicken, Emily Ellsworth, and Linda Sheffield, they have corrected grammatical mishaps, tracked down ambiguities, and suggested extensive stylistic improvements. Irena Abramian was most helpful in typesetting the Arabic text.

Many years ago, Professor Edward M. Macierowsky, while still a graduate student, read an initial draft of my translation of the first two books of the *Metaphysics* of *The Healing* and made a number of useful comments. More recently, Professor Thérèse-Anne Druart very kindly read a version of the entire translation and made many a helpful comment. I owe these two scholars a debt of thanks. (Any shortcomings of this work, however, remain entirely my own.) I am also grateful to my wife, Elizabeth, who has supported and encouraged me in my work and has read parts of it, suggesting improvements in style.

Last but not least, I am indebted to Avicennan scholars, past and present, whose researches have paved the way for the present translation. One such scholar is the late Georges C. Anawati, affectionately referred to by friends and colleagues as *abūna,* "our father." It is to his memory that this work is dedicated.

Note on Conventions

In this work, terms of Arabic derivation found in *Webster's Third New International Dictionary* generally follow the first spelling given and are treated as regular English words. Otherwise, Arabic or Persian words and proper names have been transliterated following, with few exceptions, the Romanization tables established by the American Library Association and the Library of Congress (*ALA-LC Romanization Tables: Transliteration Schemes for Non-Roman Scripts.* Compiled and edited by Randall K. Barry. Washington, DC: Library of Congress, 1997).

All works cited in the notes appear in short form. Full information for each citation is available in the bibliography at the end of the book. References to many of the primary sources cited in the notes include book and chapter divisions as well as page and sometimes line numbers. Book and chapter numbers are separated by a period; page and line numbers are indicated with abbreviations, thus: *Categories* 3.4 (p. 113, ll. 9–11). Note also that unless otherwise specified, Avicenna is the author of such works, and they will be found listed under his name in the bibliography.

In the Arabic text, the original pagination of the Cairo critical edition of the *Metaphysics* is shown in brackets.

Translator's Introduction

The *Metaphysics (Al-Ilāhiyyāt)*[1] is the climactic, concluding part of Avicenna's voluminous *The Healing (Al-Shifā')*. It builds on what preceded it but remains a self-contained work, its subject matter being unique. What, then, is its subject matter? Avicenna gives his answer in two complementary, overlapping definitions of metaphysics. The first finds its fullest expression in the very first volume of *The Healing,* in the *Isagoge* 1.2; the second is given in the *Metaphysics* 1.1 and 2. Both definitions are Aristotelian. Both rest on the distinction drawn between metaphysics and the other two theoretical sciences, physics (natural philosophy) and mathematics.

In the *Isagoge,*[2] the distinction between these three sciences is based on the relation of their respective objects of knowledge to matter. The object of knowledge of physics and mathematics, Avicenna asserts, is always "mixed" with matter. In the case of physics, the object of knowledge is always mixed with a specific kind of matter, depending on the particular branch of natural science. The scientist, for example, is concerned with the causes pertaining to a specific kind of matter, not with the concept of causality as such. With mathematics, the object of knowledge is also always mixed with matter, but not, however, with a specific kind of matter. Thus, for example, geometric objects in the world outside the mind must consist of some kind of material, but they are not confined to a specific kind. As objects of mathematical knowledge, they undergo a degree of abstraction whereby the mathematician will consider their properties dissociated from any specific kind of material, but not, however, from any matter whatsoever. Mathematical objects have no autonomous extramental nonmaterial existence.

Metaphysics, on the other hand, has as its object of knowledge that which is not mixed with matter. This object, Avicenna explains in the

Isagoge, may be necessarily immaterial. This is the case with God and mind. But there can be an object of metaphysical knowledge which is not necessarily immaterial, an object that can mix with matter. The metaphysician, however, is not concerned with this object in its association with matter. The metaphysician is concerned with it in itself, abstractly, dissociated from its external material existence. To take the example of causality again, unlike the natural philosopher who is concerned with the causes operative in a specific kind of matter, the metaphysician is concerned with causality as such and with causality as one of the concomitants of the existent considered as such. This brings us to the second complementary definition of metaphysics, the definition appropriately encountered in the *Metaphysics:*

All three theoretical sciences have the existent as their subject matter. Physics, however, is concerned with the existent "by way of its being subject to motion and rest." Mathematics has as its subject matter the existent inasmuch as it is quantified or relates to measure and quantity. (Arithmetic thus is the science of discreet quantity; geometry, of continuous quantity.) Metaphysics, on the other hand, has for its object the existent as such, the existent without qualification. Its subject matter is the existent, not inasmuch as it is either in motion or quantified, but simply inasmuch as it is an existent. The metaphysician undertakes to examine the various meanings of existence, the relation of the existent to the ten categories, the necessary concomitants of existents—namely, unity and plurality, particularity and universality—and the relation of existence to quiddity or essence.[3]

Avicenna draws a distinction between the subject matter of metaphysics and the things that are "sought after" in it. Among the things "sought after" are the principles presupposed in physics and mathematics; also the four causes in the terrestrial realm, the higher celestial causes, and the cause of all causes, God. None of these causes constitute the subject matter of metaphysics. Avicenna is quite emphatic in maintaining that the existence of God, the principle of all existents other than Him, is one of the things "sought after" in metaphysics. It is not its subject matter.

Avicenna brings home this point by raising a possible objection to the concept of the existent as such as being the subject matter of metaphysics. According to this objection, if the existent, inasmuch as it exists, is made the object of metaphysical knowledge, the principle of all the other existents cannot be established in it. For science investigates only

the concomitants of its subjects, not its principles. Avicenna answers this objection by maintaining, first of all, that the inquiry into the principles of metaphysics (as distinct from the principles of physics and mathematics) is also an investigation of the concomitants of the existent. This is because being a principle is not a defining characteristic of the existent as such. Moreover, he then adds, the principle that is being sought after is not the principle "of the whole of existence." For then the principle would be the principle of itself. Rather, the principle that is being sought after is the principle only of existence that is caused.

In making this point early in the *Metaphysics* (1.2), Avicenna gives us a first hint at the Neoplatonism that becomes the marked characteristic of the cosmology he develops in the last three books of this work (books 8–10). God, for Avicenna, is not only the prime mover and the supreme teleological cause of the universe,[4] He is also the cause of the very existence of all things other than Himself. The world emanates eternally from God as a consequence of His self-knowledge, in a hierarchical chain of causes and effects. Avicenna develops an emanative theory that was greatly influenced by that of his predecessor, al-Fārābī (d. 950), but which remains distinct from it.

Al-Fārābī formulated a dyadic emanative scheme. After the emanation of the first intellect from God, there proceeds a series of dyads: celestial intellects and celestial spheres. Avicenna transforms al-Fārābī's dyadic emanative scheme into a triadic one. Accordingly, after the emanation of the first intellect from God, the series that ensues is a series of celestial triads. Each triad consists of an intellect, a soul, and a sphere. Each member of each triad, whether intellect, soul, or body, constitutes the only member of its species. This point is vital for understanding what Avicenna means when he maintains that God and the celestial intellects (as distinct from the celestial souls) know particulars "in a universal way." Since each of the celestial particulars is the only member of its species, there is a sense in which God and the celestial intellects, by knowing a celestial species, know its sole particular instance. This knowledge, however, cannot be extended to the particulars in the world of generation and corruption. For in this world, the species, whether intellects, souls, or bodies, are not restricted to having only one member. God and the celestial intelligences know all the universal qualities of a terrestrial particular but not the particular itself. The case is different with the celestial souls. These are the movers of the celestial spheres and are the causes of particular events in the terrestrial realm. As causes of

these particulars, they also have knowledge of future terrestrial events. Such knowledge emanates from the celestial souls to the imaginative faculty of prophets. In this way prophets are given knowledge of future particular events.

This emanative scheme, expanded to explain (among other things) prophetic predictions, represents a synthesis of Neoplatonic, Aristotelian, and Islamic ideas. The scheme, however, is grounded in Avicenna's ontology, which in turn is developed within the framework of basic Aristotelian concepts. Regarding this connection, it should be remarked that Avicenna regards *The Healing* as a peripatetic work. In introducing it (*Isagoge* 1.1)[5] he mentions his book *The Eastern Philosophy (Al-Falsafa al-mashriqiyya),* in which he tells us that he presents philosophy *ʿalā mā hiya fī al-ṭabʿ*, literally, "as it is 'in nature,'" a statement open to different interpretations. As we read it, Avicenna is referring to philosophy as it comes to one naturally. It has also been interpreted as referring to philosophy in itself.[6] Avicenna contrasts this work with *The Healing,* which, he states, is more extensive in exposition and more cooperative with the peripatetics. (He also indicates that *The Healing* contains intimations which if heeded would render the *Eastern Philosophy* dispensable.)

The peripatetic nature of *The Healing* manifests itself in its approach, particularly in the first seven books. It is analytic and probing as it seeks to answer questions and resolve difficulties, and it is highly critical of non-Aristotelian views—metaphysical Platonism, Pythagorianism, atomism, and aspects of Islamic theological thought *(kalām).* Avicenna's *Metaphysics* is an endorsement of basic Aristotelian concepts—an endorsement, however, that includes refinements and expansions leading to formulations, as in the discussion of universals, that are distinctly Avicennan. There is also synthesis. As already suggested, Aristotelian concepts are integrated in Avicenna's emanative scheme of things to form a comprehensive metaphysical system. The conceptual building blocks, so to speak, of this system are largely Aristotelian and Neoplatonic. The final structure, however, is other than the sum of its parts, and the cosmic vision it portrays has a character all its own.

Turning to Avicenna's ontology, underlying his worldview is the distinction he draws between essence, or quiddity, and existence. From knowing what a thing is, one cannot infer that it exists. The quiddity of any caused existent, considered strictly in itself, excludes the idea of existence and its necessary concomitants—unity, plurality, universality, and particularity. "Horseness," to use Avicenna's well-known example in *Metaphysics* 5.1,

"is nothing at all except horseness." "Horseness" by itself is not the universal "horse." It becomes the universal "horse" (for Avicenna, existing only in the mind) when the "accident" universality, the quality that renders a concept in the mind predicable of many of a kind, is attached to it.

The distinction between essence and existence underlies both Avicenna's proof of God's existence and his argument for the manner in which the world emanates from Him. Although quiddities, considered in terms of what they are, exclude the idea of existence, they do in fact exist, whether in the mind or externally.[7] The impossible does not exist. Hence, any existent must either be necessary or possible in itself. If it is necessary, it would have to be one, simple, and the cause of all other existents. This is God. If it is possible, then its existence must be necessitated by something else. Thus, every existent other than God is possible in itself but necessary through another. In other words, every existent other than God is possible in the sense of being contingent. If its cause is also only possible in itself, it must in turn be necessitated by another cause, and if the latter is also only possible in itself, by yet another, and so on. These causes are essential causes. Unlike accidental causes that precede their effects in time, essential causes coexist with their effects. A chain of such essential causes, if infinite, would constitute an actual coexisting infinite, which for Avicenna is impossible. The chain must be finite, caused by a cause that in itself is necessary, namely God.[8] With God the distinction between essence and existence ceases. God has no quiddity other than His existence.

It is in terms of this conception of existence as being either possible in itself but necessary through another or of being necessary in itself that Avicenna explains the triadic emanative process. God, the being necessary in Himself, is engaged in an eternal act of self-knowledge. This results in the emanation of the first intellect. The first intellect then contemplates (a) God as the existent necessary in Himself, (b) his own existence as necessitated by God, and (c) his own existence as in itself only possible. These three contemplative acts produce, respectively, three existents: another intellect, a soul, and a sphere. This contemplative activity is repeated by the successive intellects, resulting in the celestial triads that terminate with the active intellect from which the terrestrial world emanates.

Within this emanative scheme, we meet some of the basic ideas of Avicenna's religious philosophy. We meet them in such discussions as those of the divine attributes (8.1, 6, and 7), of divine providence (9.6), and of

the Hereafter (9.7). We also meet them in the exposition of his political philosophy, to which book ten is devoted. Significantly, book ten begins with a chapter that sums up Avicenna's emanative scheme. His conception of the ideal "virtuous" city is developed within the framework of his emanative cosmology. At the basis of Avicenna's political philosophy—which is rooted in al-Fārābī's political thought—is the concept of the philosopher-prophet, the recipient and conveyer of the revealed law. In the second chapter of book ten, Avicenna argues that the appearance in history of law-giving prophets (necessary for the very survival of human beings, to say nothing of establishing a virtuous political state) is a necessary consequence of God's knowledge of "the order of the good." In the three chapters that follow, he offers a philosophical interpretation of Islam, the religion and its institutions. He concludes his *Metaphysics* with the following statement:

> If one combines with justice speculative wisdom, he is a happy man. Whoever in addition to this wins the prophetic qualities becomes almost a human god. Worship of him, after worship of God, becomes almost allowed. He is indeed the world's earthly master and God's deputy in it.

In Avicenna's cosmology the prophet becomes the human link between the celestial and the terrestrial worlds.

◆ ◆ ◆

There are three complete translations of the *Metaphysics* into modern European languages: Max Horten's German translation (1907), G. C. Anawati's French translation (books 1–5, 1978 and books 6–10, 1985), and very recently an Italian translation by Olga Lizzini and Pasquale Porro (2002). A critical edition of the medieval Latin by S. Van Riet has also been published (books 1–4, 1977 and books 5–10, 1980), with a valuable glossary of Latin, French, and Arabic terms (1980).[9] In his comprehensive introduction to the French translation, Father Anawati discussed the German translation, the Tehran edition, and the Cairo edition on which the French translation and the present English translation are based, giving also a list of emendations. Father Anawati was a member of the team of scholars under the supervision of I. Madkour who were responsible for editing *The Healing,* and, with others, Anawati edited a number of its volumes, including the *Metaphysics.* A scholar of vast experience with the writings of Avicenna and with the manuscripts of his

works, his considerable contributions to Avicennan studies culminated in his authoritative French translation of the *Metaphysics.* We have consulted with benefit Anawati's translation, particularly where the Arabic text poses interpretative problems. Happily, we found that there is substantial agreement between it and the translation we are presenting. But in a text that poses many difficulties, both in its wording and its thought, there are bound to be differences in interpretation.

The Arabic text prepared for this translation is essentially that of the 1960 Cairo edition. The paragraphing, however, has been changed, and the paragraphs of both the Arabic and the translation have been numbered. There are some changes in punctuation, although in general we have stayed close to the original Cairo edition. Other changes include some different readings taken from the *apparatus criticus* and from the emendations of Father Anawati. These are placed in the Arabic text in square brackets, with a note indicating the original reading in the Cairo edition and the source of the change.

Key to the Arabic Notes

In what follows, the reading is first given as it appears in the Cairo edition, beside it, the reading we have adopted for this edition. Our reading is sometimes given by itself, with no reference to the manuscripts. This means that the correction is made on our part, either for a printing or grammatical error, or otherwise dictated by the flow of Avicennan language and thought. Sometimes our reading comes with the term, قنواتي, which means that it has been chosen following the corrections of Father Anawati included in the table of corrections for the Cairo edition, which he produced in the introduction to his French translation. When our reading is enclosed in brackets in the text, it means that it does not appear in the body of the text of the Cairo edition. Sometimes our readings come associated with a letter or letters indicating a manuscript or manuscripts used in the Cairo edition and reported in its *apparatus criticus*. The symbols for the manuscripts used in the Cairo edition are as follows:

ط	Tehran printing
طا	The margin of the Tehran printing
ب	Bakhīt (al-Azhar) 331
خ	The margin of Bakhīt
ج	Dār al-Kutub al-Miṣriyya 144
د	Dār al-Kutub al-Miṣriyya 894
ص	Dār al-Kutub al-Miṣriyya 826
م	The British Museum 7500

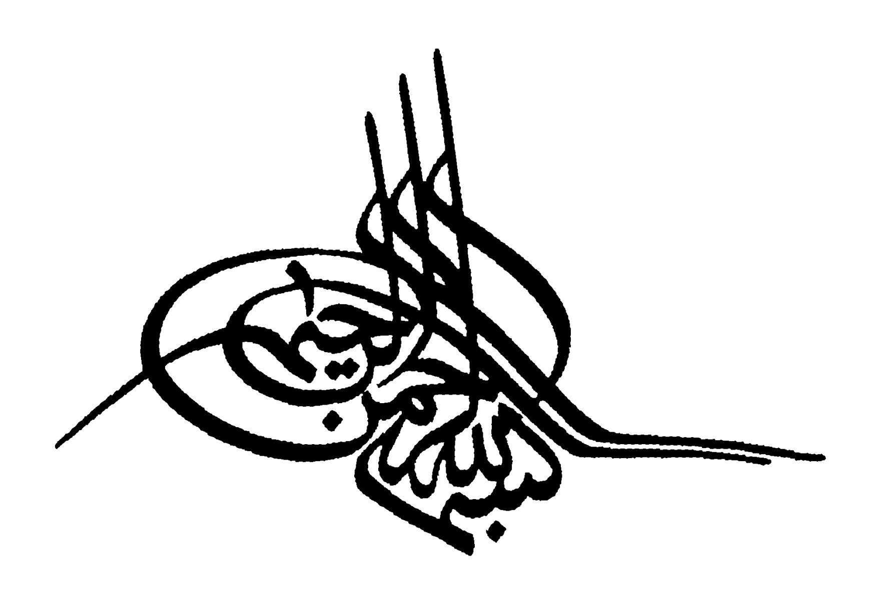
All the manuscripts have been described in the introduction of the *Isagoge* of the *Shifāʾ* with the exception of manuscripts ج and ص, which have been described in the introduction to the Cairo edition of the *Ilāhiyyāt* of the *Shifāʾ*.

قراءات طبعة القاهرة

فيما يلي تُعطى أوّلا القراءة كما وردت في طبعة القاهرة، ثمّ بإيزائها قرائتنا في نشرتنا هذه. وتأتي قرائتنا في بعض الأحيان مفرده. وهذا يعني أنّ التصحيح، تصحيحٌ من عندنا، إمّا لخطأ مطبعي أو نحوي، وإمّا تصحيح مبنيّ على سياق اللغة والفكر السينوي. وتأتي قرائتنا أحيانا مقرونه بكلمة «قنواتي»، أي انّها اختيرت اتباعا لتصحيح الأب قنواتي المدرج في تصحيحاته لطبعة القاهرة التي أوردها في مقدمته لترجمته الإفرنسية. وعندما تأتي قرائتنا ضمن منعقفين، هذا يعني أنها ساقطة من متن طبعة القاهرة. وتأتي قرائتنا في كثير من الأحيان مقرونة بحرف أو أحرف ترمز الى مخطوط. أو مخطوطات استعملت في طبعة القاهرة وسجلت في جهاز طبعة القاهرة النقدي. ورموز المخطوطات التي قامت عليها طبعة القاهرة هي كما يلي:

ط	طبعة طهران	بع	دار الكتب المصرية ١٤٤
طا	هامش طبعة طهران	د	دار الكتب المصرية ٨٩٤
ب	بخيت (الأزهر) ٣٣١	ص	دار الكتب المصرية ٨٢٦
بخ	هامش بخيت	م	المتحف البريطاني ٧٥٠٠

وجميع المخطوطات قد وصفت عند تحقيق «المدخل» من الشفاء، ما عدا مخطوط بع ومخطوط ص، وقد وصفا في مقدمة «الالهات» في طبعة القاهرة.



In the name of God, the Merciful, the Compassionate

Praise be to the Lord of the Worlds
and His prayers on the chosen Prophet, Muḥammad,
and all his noble family.

◆

THE THIRTEENTH TOPIC, ON METAPHYSICS,
OF THE *BOOK OF THE HEALING*

◆

BOOK ONE
Consisting of eight chapters

Chapter [One]

On beginning to seek the subject of first philosophy so that its individual quiddity[1] among the sciences becomes evident

(1) Now that God, patron of mercy and success, has granted us success so that we have set forth [those] ideas of the logical, natural, and mathematical sciences that ought to be conveyed, it behooves us to commence making known the ideas of metaphysics. We [thus] begin, asking God's help, by saying:

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الحمد للّه رب العالمين وصلاته على النبى المصطفى محمد وآله الأكرمين أجمعين.
الفن الثالث عشر من كتاب الشفاء فى الإلهيات.

المقالة الأولى

وهى ثمانية فصول ٥

[الفصل الأول]

(ا) فصل

فى ابتداء طلب موضوع الفلسفة الأولى لتتبين إنيته فى العلوم

(١) [٣] وإذ قد وفقنا اللّه ولى الرحمة والتوفيق، فأوردنا ما وجب إيراده من
١٠ معانى العلوم المنطقية والطبيعية والرياضية، فبالحرى أن نشرع فى تعريف المعانى الحكمية،
ونبتدئ مستعينين بالله فنقول:

(2) The philosophical sciences, as has been pointed out elsewhere in [our] books, are divided into the theoretical and the practical. The difference between the two has [also] been indicated. It has been mentioned that the theoretical are those wherein we seek the perfecting of the theoretical faculty of the soul through the attainment of the intellect in act—this by the attainment of conceptual and verifiable knowledge[2] through things that are [the things] they are, without [reference to their] being[3] our [own] actions and states. Thus, the aim in these [things] is to attain an opinion[4] and belief which is not an opinion and belief pertaining to the manner of an action, or to the manner of a principle of an action inasmuch as it is a principle of action. And [it has also been stated] that practical [philosophy] is that wherein one first seeks the perfection of the theoretical faculty by attaining conceptual and verifiable knowledge involving things that are [the things] they are in being our own actions—thereby attaining, secondly, the perfection of the practical faculty through morals.[5]

(3) It was stated that theoretical knowledge is confined to three divisions—namely, the natural, the mathematical, and the divine.

(4) [It was also stated] that the subject matter of the natural is bodies, with respect to their being in motion and at rest, and [that] its investigation pertains to the occurrences that happen to them essentially in this respect.

(5) [It was also stated] that the subject matter of mathematics is either that which is quantity essentially abstracted from matter, or that which has quantity—the thing investigated therein being states that occur to quantity inasmuch as it is quantity and where one includes in its definition neither a species of matter nor a motive power.

(6) [Finally, it was stated] that the divine science investigates the things that are separable from matter in subsistence and definition.[6]

(7) You have also heard that the divine science is the one in which the first causes of natural and mathematical existence and what relates to them are investigated; and [so also is] the Cause of Causes and Principle of Principles—namely, God, exalted be His greatness.

(8) This much is what you would have come to know from the books that have previously come to you. But from this it would not have become evident to you what the subject matter of metaphysics really is (except for a remark in the *Book of Demonstration*,[7] if you remember it). This is

(٢) إن العلوم الفلسفية، كما قد أُشير إليه فى مواضع أخرى من الكتب، تنقسم إلى النظرية وإلى العملية. وقد أُشير إلى الفرق بينهما وذُكر أن النظرية هى التى نطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العقل بالفعل، وذلك [٤] بحصول العلم التصوّرى والتصديقى بأمور ليست هى هى بأنها أعمالنا وأحوالنا، فتكون الغاية فيها حصول رأى ٥ واعتقاد ليس رأياً واعتقاداً فى كيفية عمل أو كيفية مبدأ عمل من حيث هو مبدأ عمل. وأن العملية هى التى يطلب فيها أولاً استكمال القوة النظرية بحصول العلم التصوّرى والتصديقى بأمور هى هى بأنها أعمالنا، ليحصل منها ثانياً استكمال القوة العملية بالأخلاق.

(٣) وذُكر أن النظرية تنحصر فى أقسام ثلاثة هى: الطبيعية، والتعليمية، والإلهية.

(٤) وأن الطبيعية موضوعها الأجسام من جهة ما هى متحركة وساكنة، وبحثها ١٠ عن العوارض التى تعرض لها بالذات من هذه الجهة.

(٥) وأن التعليمية موضوعها إما ما هو كم مجرد عن المادة بالذات، وإما ما هو ذو كم. والمبحوث عنه فيها أحوال تعرض للكم بما هو كم. ولا يؤخذ فى حدودها نوع مادة، ولا قوة حركة.

(٦) وأن الإلهية تبحث عن الأمور المفارقة للمادة بالقوام والحد.

١٥ (٧) وقد سمعت أيضا أن الإلهى هو الذى يبحث فيه عن الأسباب الأولى للوجود الطبيعى والتعليمى وما يتعلق بهما، وعن مسبب الأسباب ومبدأ المبادئ وهو الإله تعالى جده. [٥]

(٨) فهذا هو قدر ما يكون قد وقفت عليه فيما سلف لك من الكتب. ولم يتبين لك من ذلك أن الموضوع للعلم الإلهى ما هو بالحقيقة إلا إشارة جرت فى كتاب البرهان

because in the other sciences you would have something which is a subject; things that are searched after; and principles, [universally] admitted, from which demonstrations are constructed. But now you still have not truly ascertained what is the subject matter of this science—whether it is the essence of the First Cause, so that what one seeks here is knowledge of His attributes and acts, or whether the subject matter is some other notion.

(9) Moreover, you used to hear that there is here [at hand] philosophy in the real [sense], and a first philosophy; and that it imparts validation to the principles of the rest of the sciences; and that it is, in reality, wisdom. You also used to hear, at one time, that wisdom is the best knowledge of the best object of knowledge; at another, that it is the most correct and perfect knowledge; and, at yet another, that it is knowledge of the first causes of all [things]. [But] you did not know what this first philosophy is, and what this wisdom is, and whether these three definitions and attributes belong to one art or to different arts, each of which is termed "wisdom."

(10) We will now show you that this science we are after is first philosophy and that it is absolute wisdom, and [moreover] that the three attributes with which wisdom has been described are the attributes of one art, it being this art. It has also become known that for each science there is a subject matter proper to it. Let us now investigate what the subject matter of this science is; and let us consider whether it is the existence[8] of God—exalted be His greatness—or not, except [that God's existence is] one of the things searched after in this science. We will thus say:

(11) It is not possible that [God's existence] should be the subject matter. This is because the subject matter of every science is something whose existence is admitted in that science, the only thing investigated being its states. (This was known in other places.) The existence of God—exalted be His greatness—cannot be admitted as the subject matter of this science; rather, it is [something] sought in it. This is because, if this were not the case, then [God's existence] would have to be either admitted in

من المنطق إن تذكرتها . وذلك أن فى سائر العلوم قد كان يكون لك شىء هو موضوع، وأشياء هى المطلوبة، ومبادئ مسلمة منها تؤلف البراهين. والآن، فلست تحقق حق التحقيق ما الموضوع لهذا العلم، وهل هو ذات العلة الأولى حتى يكون المراد معرفة صفاته وأفعاله أو معنى آخر.

٥ (٩) وأيضا قد كنت تسمع أن ههنا فلسفة بالحقيقة، وفلسفة أولى، وأنها تفيد تصحيح مبادئ سائر العلوم، وأنها هى الحكمة بالحقيقة. وقد كنت تسمع تارة أن الحكمة هى أفضل علم بأفضل معلوم، وأخرى أن الحكمة هى المعرفة التى هى أصح معرفة وأتقنها، وأخرى أنها العلم بالأسباب الأولى للكل. وكنت لا تعرف ما هذه الفلسفة الأولى، وما هذه الحكمة، وهل الحدود والصفات الثلاث لصناعة واحدة، أو لصناعات مختلفة كل
١٠ واحدة منها تسمى حكمة.

(١٠) ونحن نبين لك الآن أن هذا العلم الذى نحن بسبيله هو الفلسفة الأولى، وأنه الحكمة المطلقة، وأن الصفات الثلاث التى رُسم بها الحكمة هى صفات صناعة واحدة، وهى هذه الصناعة. وقد عُلم أن لكل علم موضوعا يخصّه، فلنبحث الآن عن الموضوع لهذا العلم، ما هو، ولننظر هل الموضوع لهذا العلم هو إنية الله تعالى جده، أو ليس ذلك،
١٥ بل هو شىء من مطالب هذا العلم، فنقول:

(١١) إنه لا يجوز أن يكون ذلك هو الموضوع، وذلك لأن موضوع كل علم هو أمر مُسلّم الوجود فى ذلك العلم، وإنما يبحث عن أحواله. وقد [٦] عُلم هذا فى مواضع أخرى. ووجود الإله تعالى جده لا يجوز أن يكون مسّلما فى هذا العلم كالموضوع، بل هو مطلوب فيه. وذلك لأنه إن لم يكن كذلك لم يخل إما أن يكون مسلّما فى هذا العلم

this science but searched for in another, or else admitted in this science but not searched for in another. Both alternatives are false. For it cannot be sought in another science, since the other sciences are either moral, political, natural, mathematical, or logical. None of the philosophical sciences lies outside this division. There is [absolutely] nothing in them wherein the proof of God—exalted be His greatness—is investigated. [Indeed,] this is impossible. (You will know this with minimum reflection from principles repeated to you.) Nor can it be sought in sciences other than these, for then it would not be sought in any science at all. [God's existence] would then have to be either self-evident or [else] something one despairs of proving through theoretical reflection. But it is neither self-evident nor something one despairs of demonstrating; for [in fact] there is a proof for it. Moreover, how can an existence which one despairs of demonstrating be legitimately admitted [as the subject matter of this science]? It thus remains that the investigation [of God's existence belongs] only in this science.

(12) The inquiry concerning [God] would, then, have two aspects—one [being] an inquiry concerning Him with respect to His existence[9] and the other [an inquiry] with respect to His attributes. If, then, the inquiry concerning His existence is in this science, it cannot be the subject matter of this science. For it is not for any science to establish its own subject matter. We will presently show you that the inquiry concerning His existence can only [reside] in this science, since it has become clear to you from the state of this science that it investigates [the things] that are basically separable from matter. You have glimpsed in the natural sciences that God is neither a body nor the power of a body, but that He is one—free in every respect from matter and from admixture with motion. Hence, the inquiry concerning Him must belong to this science. What you have glimpsed regarding this in the natural sciences was foreign to the natural sciences—[something] used in them that does not belong to them. By this, however, it was intended to hasten for man the knowledge of the existence of the First Principle, so that the desire to acquire the other sciences would take hold of him, and [to hasten] his being drawn to the level [of mastering these sciences] so as to reach true knowledge of Him.

ومطلوباً فى علم آخر، وإما أن يكون مسلّماً فى هذا العلم وغير مطلوب فى علم آخر. وكلا الوجهين باطلان. وذلك لأنه لا يجوز أن يكون مطلوباً فى علم آخر، لأن العلوم الأخرى إما خلقية أو سياسية، وإما طبيعية، وإما رياضية، وإما منطقية. وليس فى العلوم الحكمية علم خارج عن هذه القسمة، وليس ولا فى شىء منها يُبحث عن إثبات ٥ الإله تعالى جده، ولا يجوز أن يكون ذلك. وأنت تعرف هذا بأدنى تأمل لأصول كررت عليك. ولا يجوز أيضا أن يكون غير مطلوب فى علم آخر لأنه يكون حينئذ غير مطلوب فى علم ألبتة. فيكون إما بيّنا بنفسه، وإما مأيوسا عن بيانه بالنظر، وليس بيّنا بنفسه ولا مأيوسا عن بيانه، فإن عليه دليلا. ثم المأيوس عن بيانه كيف يصح تسليم وجوده؟ فبقى أن البحث عنه إنما هو فى هذا العلم.

١٠ (١٢) ويكون البحث عنه على وجهين: أحدهما البحث عنه من جهة وجوده، والآخر من جهة صفاته. وإذا كان البحث عن وجوده فى هذا العلم، لم يجز أن يكون موضوع هذا العلم، فإنه ليس على علم من العلوم إثبات موضوعه، وسنبين لك عن قريب أيضا، أن البحث عن وجوده لا يجوز أن يكون إلا فى هذا العلم، إذ قد تبيّن لك من حال هذا العلم أنه بحث عن المفارقات للمادة أصلاً. وقد لاح لك فى الطبيعيات أن الإله غير ١٥ جسم، ولا قوة جسم، [٧] بل هو واحد برىء عن المادة، وعن مخالطة الحركة من كل جهة. فيجب أن يكون البحث عنه لهذا العلم. والذى لاح لك من ذلك فى الطبيعيات كان غريبا عن الطبيعيات، ومستعملا فيها، منه ما ليس منها، إلا أنه أريد بذلك أن يُعَجَّل للإنسان وقوف على إنية المبدأ الأول فتتمكن منه الرغبة فى اقتباس العلوم، والانسياق إلى المقام الذى هناك ليتوصل إلى معرفته بالحقيقة.

(13) Since it is inescapable that there should be a subject matter for this science, and since it has become clear to you that that which was believed to be its subject matter was not its subject matter, let us consider: Is its subject matter the ultimate causes for all the existents—the four of them—not one being excluded from the discussion? For this is also [a view] which some people may believe.

(14) But examining all the causes must also include their being considered either [(a)] inasmuch as they are existents, [(b)] inasmuch as they are absolute causes, [(c)] inasmuch as they consist of each of the four [existents] in the manner that is peculiar to it (I mean, inasmuch as this is an agent, this a recipient [of action], and that some other thing), or [(d)] with respect to the aggregate composed thereof.

(15) We thus say: Examination of them cannot be with respect to their being absolute causes, whereby the purpose of this science would be to examine matters occurring to the causes inasmuch as they are absolute causes. This is seen in a number of ways. One of these is that this science investigates notions that are not accidents proper to causes inasmuch as they are causes—[notions] such as the universal and the particular, potency and act,[10] possibility and necessity, and others. [Now,] it is obvious and clear that these matters in themselves are such that they necessarily call for investigation. Moreover, they are not among the accidents proper to natural and mathematical things. Nor do they fall within the [class of] accidents proper to the practical sciences. It thus remains that the investigation of these rests with the science that is left in the division [of the sciences]—namely, this science.

(16) Again, knowledge of the absolute causes comes about after the science establishing the existence of causes for those things that have causes. For, as long as we have not established the existence of causes for those things that are effects (by establishing that the existence of [the latter] has a relation to what precedes them in existence), it does not become a rational necessity that there is an absolute cause and that there is here some cause. As for sensation, it leads only to concomitance. And it is not the case that, if two things are concomitants, it then follows

(١٣) ولما لم يكن بد من أن يكون لهذا العلم موضوع وتبين لك أن الذى يُظَن أنه هو موضوعه ليس بموضوعه، فلننظر: هل موضوعه الأسباب القصوى للموجودات كلها أربعتها لا واحدا منها الذى لم يكن القول به؟ فإن هذا أيضا قد يظنه قوم.

(١٤) لكن النظر فى الأسباب كلها أيضا لا يخلو إما أن ينظر فيها بما هى موجودات ٥ أو بما هى أسباب مطلقة، أو بما هى كل واحد من الأربعة على النحو الذى يخصه. أعنى أن يكون النظر فيها من جهة أن هذا فاعل، وذلك قابل، وذلك شىء آخر؛ أو من جهة ما هى الجملة التى تجتمع منها.

(١٥) فنقول: لا يجوز أن يكون النظر فيها بما هى أسباب مطلقة، حتى يكون الغرض من هذا العلم هو النظر فى الأمور التى تعرض للأسباب بما هى أسباب مطلقة. ١٠ ويظهر هذا من وجوه: أحدها، من جهة أن هذا العلم يبحث عن معان ليست هى من الأعراض الخاصة بالأسباب بما هى أسباب، مثل الكلى والجزئى، والقوة والفعل، والإمكان والوجوب وغير ذلك. [٨] ثم من البيّن الواضح أن هذه الأمور فى أنفسها بحيث يجب أن يبحث عنها، ثم ليست من الأعراض الخاصة بالأمور الطبيعية والأمور التعليمية. ولا هى أيضا واقعة فى الأعراض الخاصة بالعلوم العملية. فيبقى أن يكون البحث عنها للعلم ١٥ الباقى من الأقسام وهو هذا العلم.

(١٦) وأيضا فإن العلم بالأسباب المطلقة حاصل بعد العلم بإثبات الأسباب للأمور ذوات الأسباب. فإنا ما لم نثبت وجود الأسباب للمسبَّبات من الأمور بإثبات أن لوجودها تعلقاً بما يتقدمها فى الوجود، لم يلزم عند العقل وجود السبب المطلق، وأن ههنا سبباً ما. وأما الحس فلا يؤدى إلا إلى الموافاة. وليس إذا توافى شيئان، وجب أن يكون أحدهما

necessarily that one of them is the cause of the other.[11] The persuaded belief that occurs to the soul due to the multiplicity [of things] conveyed by sensation and empirical test does not become assured, as you have known, except through the knowledge that the things that exist are, for the most part, either natural or voluntary. And this, in reality, depends on the affirmation of underlying reasons and the acknowledgment of the existence of reasons and causes. This is not a primary [self]-evident [knowledge] but is something commonly held;[12] and you have known the difference between the two. Nor is it the case, when it is close to being self-evident to the mind that temporal things have some originating principle, that this must be self-evident. ([This is] exemplified by many of the geometrical matters demonstrated in Euclid's book.) Moreover, the demonstrative proof of the above does not belong to the other sciences. Hence, it must belong to this science.

(17) How, then, can the existence of the subject matter of science, whose states are investigated within [the category] of the things sought after [in science], be sought therein? If this [impossible state of affairs] is the case, then it is also evident that the inquiry concerning [the causes] is not with respect to the existence proper to each—because this is [something] sought after in this science—nor can it be with respect to their being some aggregate and a whole (I do not say "aggregational" and "universal"). For, examining the parts of the aggregate is prior to examining the aggregate (although in one respect, you have learned, this is not the case with the particular instances of the universal). Hence, examining the parts must be either in this science—whereby they would have the greater claim to be the subject matter—or else in another science. But no science except this one includes discussion of the ultimate causes. If, however, the examination of the causes pertains to them inasmuch as they exist and [pertains] to the things that relate to them in this respect, then the primary subject matter [of metaphysics] must be the existent inasmuch as it is an existent.

(18) Thus, the falsity of this theoretical [argument]—namely, that the subject matter of this science is the ultimate causes—becomes evident. Rather, it should be known that [probing the ultimate causes] is its perfection and what it seeks after.

سببا للآخر . والإقناع الذى يقع للنفس لكثرة ما يورده الحس والتجربة فغير متأكد ، على ما علمت ، إلا بمعرفة أن الأمور التى هى موجودة فى الأكثر هى طبيعية واختيارية . وهذا فى الحقيقة مستند إلى إثبات العلل ، والإقرار بوجود العلل والأسباب . وهذا ليس بيِّنا أوَّليا بل هو [مشهور] ،[١] وقد علمت الفرق بينهما . وليس إذا كان قريبا عند العقل ، من البين ٥ بنفسه أن للحادثات مبدأ ما يجب أن يكون بيِّنا بنفسه ، مثل كثير من الأمور الهندسية المبرهن عليها فى كتاب أوقليدس . ثم البيان البرهانى لذلك ليس فى العلوم الأخرى ، فإذن يجب أن يكون فى هذا العلم .

(١٧) فكيف يمكن أن يكون الموضوع للعلم المبحوث عن أحواله فى المطالب مطلوب الوجود فيه؟ وإذا كان كذلك فبيِّن أيضا أنه ليس البحث عنها من جهة [٩] ١٠ الوجود الذى يخص كل واحد منها ، لأن ذلك مطلوب فى هذا العلم . ولا أيضا من جهة ما هى جملة ما وكل ، لست أقول جملى وكلى . فإن النظر فى أجزاء الجملة أقدم من النظر فى الجملة ، وإن لم يكن كذلك فى جزئيات الكلى باعتبار قد علمته ، فيجب أن يكون النظر فى الأجزاء إما فى هذا العلم فتكون هى أولى بأن تكون موضوعة ، أو يكون فى علم آخر . وليس علم آخر يتضمن الكلام فى الأسباب القصوى غير هذا العلم . وأما إن ١٥ كان النظر فى الأسباب من جهة ما هى موجودة وما يلحقها من تلك الجهة فيجب إذن أن يكون الموضوع الأول هو الموجود بما هو موجود .

(١٨) فقد بان أيضاً بطلان هذا النظر ، وهو أن هذا العلم موضوعه الأسباب القصوى ، بل يجب أن يُعلم أن هذا كماله ومطلوبه . [١٠]

---

[١] مشهود . مشهور ، بع ، ص ، قنواتي

Chapter [Two]

On attaining the subject matter of this science

(1) Hence, we must inescapably indicate the subject matter of this science so that the purpose that lies in this science becomes evident for us.
5 We thus say:

(2) The subject matter of natural science [as we have seen] was body, [but] not by way of its being an existent, nor by way of its being substance, nor by way of its being composed of its two principles ([by which] I mean matter and form), but by way of its being subject to motion
10 and rest. The sciences that fall under natural science are farther away from this;[1] the same is the case with the moral sciences.

(3) As for mathematical science, its subject was either measure abstracted in the mind from matter, or measure apprehended in the mind with matter, or number abstracted from matter, or number in matter.
15 This investigation, too, was not directed toward establishing that it is either measure abstracted [from matter] or measure in matter or number abstracted [from matter] or [number] in matter, but [it] was in the direction of the states that occur to measure after being thus posited. With the sciences that fall under the mathematical, it is more proper for their
20 investigation to be confined to the accidental occurrences that attach to posited things [that are] more specific than these [former].

(4) The subject matter of logic, as you have known, was the secondary intelligible ideas that depend on the primary intelligible ideas[2] with respect to the manner by which one arrives through them from what is
25 known to what is unknown—not [however] with respect to their being intelligible[s], having [that] intellectual existence that either is not at all attached to matter or attached to noncorporeal matter.[3] Besides these sciences, there are no other sciences.

[الفصل الثانى]
(ب) فصل
فى تحصيل موضوع هذا العلم

(١) فيجب أن ندل على الموضوع الذى لهذا العلم لا محالة حتى يتبيَّن لنا الغرض
٥ الذى هو فى هذا العلم، فنقول:

(٢) إن العلم الطبيعى قد كان موضوعه الجسم، ولم يكن من جهة ما هو موجود، ولا من جهة ما هوجوهر، ولا من جهة ما هو مؤلف من مبدئيه، أعنى الهيولى والصورة، ولكن من جهة ما هو موضوع للحركة والسكون. والعلوم التى تحت العلم الطبيعى أبعد من ذلك. وكذلك الخلقيات.

١٠ (٣) وأما العلم الرياضى فقد كان موضوعه إما مقداراً مجرداً فى الذهن عن المادة، وإما مقداراً مأخوذاً فى الذهن مع مادة، وإما عدداً مجرداً عن المادة. وإما عدداً فى مادة. ولم يكن أيضا ذلك البحث متجهاً إلى إثبات أنه مقدار مجرد أو فى مادة أو عدد مجرد أو فى مادة، بل كان فى جهة الأحوال التى تعرض له بعد وضعه كذلك. والعلوم التى تحت الرياضيات أولى بأن لا يكون نظرها إلا فى العوارض التى [تلحق][١] أوضاعاً
١٥ أخص من هذه الأوضاع.

(٤) والعلم المنطقى، كما علمت، فقد كان موضوعه المعانى المعقولة الثانية التى تستند إلى المعانى المعقولة الأولى من جهة كيفية ما يتوصل بها من معلوم [١١] إلى مجهول، لا من جهة ما هى معقولة ولها الوجود العقلى الذى لا يتعلق بمادة أصلا أو يتعلق بمادة غير جسمانية. ولم يكن غير هذه العلوم علوم أخرى.

---

[١] يلحق. تلحق، قنواتي

(5) Moreover, investigating the state of substance inasmuch as it is an existence and a substance; of body inasmuch as it is a substance; of measure and number inasmuch as [these] two exist, and the manner of their existence; and [the state of] formal things that are either not in matter or are in matter which is not corporeal matter, and the manner of their existence and what mode of existence is proper to them—[all this] is one of the things to which one ought to devote [a special] inquiry. This [inquiry] can neither be part of the knowledge of sensible things nor [be] part of the knowledge of what exists in sensible things. The acts of estimating and of defining, however, strip [what exists in sensible things] from sensibles. It is, hence, part of the knowledge of that whose existence is separable.

(6) As for substance, it is clear that its existence, inasmuch as it is only substance, is not connected with matter. Otherwise, there would be no substance that is not sensible. As for number, it would apply to [both] sensible and non-sensible things. Thus, inasmuch as it is number, it is not attached to sensible things.

(7) In the case of measure, however, the utterance [denoting it] is an equivocal term. It includes [(1)] what is said to be "measure," by which is meant the extension that gives subsistence to a natural body; and [(2)] what is said to be "measure," by which is meant a continuous quantity predicated of the line, the surface, and the determinate body. You have known the difference between the two. Neither of them is separate from matter. However, measure in the first sense, although inseparable from matter, is also a principle for the existence of natural bodies. If, then, it is a principle of their existence, its subsistence cannot be connected with them in the sense that it derives subsistence from sensible things; rather, sensible things derive their subsistence from it. It is, hence, also essentially prior to sensible things. This is not the case with shape. For shape is an accident [that occurs] as a necessary concomitant of matter after its substantiation as an existing finite body and its carrying a finite surface. For limits are necessary for measure with respect to matter's realizing its perfection through [measure]—[limits] becoming thereafter necessary concomitants of [measure]. If, then, this is the case, shape exists only in matter and is not a primary cause for the emergence of matter into actuality.

(٥) ثم البحث عن حال الجوهر بما هو موجود وجوهر، وعن الجسم بما هو جوهر، وعن المقدار والعدد بما هما موجودان، وكيف وجودهما، وعن الأمور الصورية التى ليست فى مادة أو هى فى مادة غير مادة الأجسام، وأنها كيف تكون وأى نحو من الوجود يخصها، فمما يجب أن يجرد له بحث. وليس يجوز أن يكون من جملة العلم بالمحسوسات، ولا من جملة العلم بما وجوده فى المحسوسات، لكن التوهم والتحديد يجرده عن المحسوسات. فهو إذن من جملة العلم بما وجوده مباين.

(٦) أما الجوهر فبيِّن أن وجوده بما هو جوهر فقط غير متعلق بالمادة وإلا لما كان جوهرٌ إلا محسوساً. وأما العدد فقد يقع على المحسوسات وغير المحسوسات، فهو بما هو عدد غير متعلق بالمحسوسات.

(٧) وأما المقدار فلفظه اسم مشترك، فيه ما قد يقال له مقدار، ويعنى به البعد المقوم للجسم الطبيعى، ومنه ما يقال مقدار، ويعنى به كمية متصلة تقال على الخط والسطح والجسم المحدود. وقد عرفت الفرق بينهما. وليس ولا واحد منهما مفارقا للمادة، ولكن المقدار بالمعنى الأول وإن كان لا يفارق المادة فإنه أيضا مبدأ لوجود الأجسام الطبيعية. فإذا كان مبدأ لوجودها لم يجز أن يكون [١٢] متعلق القوام بها بمعنى أنه يستفيد القوام من المحسوسات، بل المحسوسات تستفيد منه القوام. فهو إذن أيضا متقدم بالذات على المحسوسات. وليس الشكل كذلك، فإن الشكل عارض لازم للمادة بعد تجوهرها جسما متناهيا موجودا وحملها سطحا متناهيا. فإن الحدود تجب للمقدار من جهة استكمال المادة به وتلزمه من بعد. فإذا كان كذلك لم يكن الشكل موجودا إلا فى المادة ولا علة أولية لخروج المادة إلى الفعل.

(8) As for measure in the other sense, it is subject to theoretical inquiry with respect to its existence and to theoretical inquiry with respect to the accidental occurrences [it undergoes].[4] As regards the theoretical inquiry concerning its existence [that asks] what mode of existence [this]
5 is and to what division of the existent it belongs, [this] is also not an investigation of an idea that is connected with matter.

(9) Regarding the subject of logic viewed in itself, it is clear that it is outside sensible things.

(10) It is thus evident that all these [subjects] fall under the science
10 that is engaged with [those things] whose subsistence is not connected with sensibles. It is impossible to posit for them a common subject matter other than the existent of which they would all constitute the states and accidental circumstances. For some of them are substances, some are quantities, and some are other categories. No ascertainable meaning can
15 be common to all of them other than the true meaning of existence.

(11) Similarly, one may also find matters that must be defined and ascertained in the soul, being common to [all] the sciences, where not any one of the sciences undertakes discussion thereof—for example, the one inasmuch as it is one, the numerous inasmuch as it is numerous, the
20 agreeing, the different, the contrary, and others. Some [of the sciences] only use them; others will only take their definitions without discussing the mode of their existence. These are not accidental circumstances proper to anything pertaining to the subjects of these particular sciences; nor are they among the things whose [mode of] existence is anything
25 other than the existence of attributes for entities; nor [again] are they among the attributes shared by all things so that each one of [these attributes] would be common to everything. Moreover, [the subject matter of metaphysics] cannot be specifically confined to any one category, nor can it be the attributes of any one thing except the existent inasmuch
30 as it is an existent.

(12) It is thus clear to you from this totality [of what has been said] that the existent inasmuch as it is an existent is something common to all these things and that it must be made the subject matter of this art for the reasons we have stated. And, moreover, because it is above the
35 need either for its quiddity to be learned or for itself to be established so as to require another science to undertake to clarify [such] a state of affairs therein ([this] because of the impossibility of establishing the

(٨) وأما المقدار بالمعنى الآخر فإن فيه نظراً من جهة وجوده، ونظراً من جهة عوارضه. فأما النظر فى أن وجوده أىّ أنحاء الوجود هو، ومن أى أقسام الموجود، فليس هو بحثاً أيضاً عن معنى متعلق بالمادة.

(٩) فأما موضوع المنطق من جهة ذاته فظاهر أنه خارج عن المحسوسات.

٥ (١٠) فبين أن هذه كلها تقع فى العلم الذى يتعاطى مالا يتعلق قوامه بالمحسوسات، ولا يجوز أن يوضع لها موضوع مشترك تكون هى كلها حالاته وعوارضه إلا الموجود. فإن بعضها جواهر، وبعضها كميات، وبعضها مقولات أخرى؛ وليس يمكن أن يعمهما معنى محقق إلا حقيقة معنى الوجود.

(١١) وكذلك قد يوجد أيضا أمور يجب أن تتحدد وتتحقق فى النفس، وهى ١٠ مشتركة فى العلوم، وليس ولا واحد من العلوم يتولى الكلام فيها مثل الواحد [١٣] بما هو واحد، والكثير بما هو كثير، والموافق والمخالف، والضد وغير ذلك، فبعضها يستعملها استعمالا فقط، وبعضها إنما يأخذ حدودها، ولا يتكلم فى نحو وجودها. وليست عوارض خاصة لشىء من موضوعات هذه العلوم الجزئية، وليست من الأمور التى يكون وجودها إلا وجود الصفات للذوات ولا أيضا هى من الصفات التى تكون لكل شىء، ١٥ فيكون كل واحد منها مشتركا لكل شىء. ولا يجوز أن يختص أيضا بمقولة ولا يمكن أن يكون من عوارض شىء إلا الموجود بما هو موجود.

(١٢) فظاهر لك من هذه الجملة أن الموجود بما هو موجود أمر مشترك لجميع هذه، وأنه يجب أن يجعل الموضوع لهذه الصناعة لما قلنا. ولأنه غنى عن تعلم ماهيته وعن إثباته، حتى يحتاج إلى أن يتكفل علم غير هذا العلم بإيضاح الحال فيه لاستحالة أن يكون

subject matter of a science and ascertaining its quiddity in the very science that has that subject), [it thus needs] only the admission of its existence[5] and quiddity. The primary subject matter of this science is, hence, the existent inasmuch as it is an existent; and the things sought after in [this science] are those that accompany [the existent,] inasmuch as it is an existent, unconditionally.

(13) Some of these things belong to [the existent] as though they were species[6]—as, for example, substance, quantity, and quality. For, in undergoing such a division, the existent does not require, [as is] required by substance, [a] prior division into many divisions, where it must [for example] be divided into human and not human. Some of these are akin to proper accidents,[7] such as the one and the many, the potential and the actual, the universal and the particular, and the possible and the necessary. For, the existent, in accepting these accidents[8] and in being prepared for them, does not need to become specified as natural, mathematical, moral, or some other thing.

(14) Someone, however, may say: If the existent is made the subject matter of this science, then the principles of the existents cannot be established in it, because, in every science, investigation is of the things that follow its subject, not of its principles.

(15) The answer to this is that theoretical inquiry of the principles is also an investigation of the things that occur as accidents to this subject. [This is] because the existent's being a principle is neither [something] that gives it its subsistence nor [something] impossible in it; but, with respect to the nature of the existent, [it] is something that occurs accidentally to it and is one of the accidents to it. For there is nothing more general than the existent [that would allow a principle] to attach to [some] other [thing] in a primary way. Neither does the existent need to become natural, mathematical, or some other thing in order to be subject to the occurrence of being a principle. Moreover, the principle is not a principle of the existent in its entirety.[9] For, if it were a principle of the existent in its entirety, then it would be a principle of itself. On the contrary, the existent in its entirety has no principle, a principle being a principle only for the existent that is caused. The principle is thus a principle of part of the existent. Thus, this science does not investigate the principles of the

إثبات الموضوع وتحقيق ماهيته فى العلم الذى هو موضوعه بل تسليم إنيته وماهيته فقط، فالموضوع الأول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود؛ ومَطَالبُه الأمور التى تلحقه بما هو موجود من غير شرط.

(١٣) وبعض هذه أمور هى له كالأنواع: كالجوهر والكم والكيف؛ فإنه ليس يحتاج الموجود فى أن ينقسم إليها، إلى انقسام قبلها، حاجة الجوهر إلى انقسامات، حتى يلزمه الانقسام إلى الإنسان وغير الإنسان. وبعض هذه كالعوارض الخاصة، مثل الواحد والكثير، والقوة والفعل، والكلى والجزئى؛ والممكن والواجب، فإنه ليس يحتاج الموجود فى قبول هذه الأعراض والاستعداد لها إلى أن يتخصّص طبيعياً أو تعليمياً أو خلقياً أو غير ذلك. [١٤]

(١٤) ولقائل أن يقول، إنه إذا جعل الموجود هو الموضوع لهذا العلم لم يجز أن يكون إثبات مبادئ الموجودات فيه، لأن البحث فى كل علم هو عن لواحق موضوعه لا عن مبادئه.

(١٥) فالجواب عن هذا أن النظر فى المبادئ أيضا هو بحث عن عوارض هذا الموضوع، لأن الموجود كونه مبدأ غير مقوِّم له ولا ممتنع فيه؛ بل هو بالقياس إلى طبيعة الموجود أمر عارض له، ومن العوارض الخاصة به. لأنه ليس شىء أعم من الموجود، فيلحق غيره لحوقاً أولياً. ولا أيضا يحتاج الموجود إلى أن يصير طبيعيا أو تعليميا أو شيئا آخر حتى يعرض له أن يكون مبدأ. ثم المبدأ ليس مبدأ للموجود كله، ولو كان مبدأ للموجود كله لكان مبدأ لنفسه؛ بل الموجود كله لا مبدأ له، إنما المبدأ مبدأ للموجود المعلول. فالمبدأ هو مبدأ لبعض الموجود. فلا يكون هذا العلم يبحث عن مبادئ الموجود

existent absolutely but investigates only the principles of some [of the things] in it, as in the case of the particular sciences. For, although these [latter] do not demonstrate the existence of their common principles (since they have principles common to everything toward which each moves),[10] they [nonetheless] demonstrate from the things within them the existence of that which is a principle [for the science] posterior to them.

(16) What adheres necessarily to this science [therefore] is that it is necessarily divided into parts. Some of these will investigate the ultimate causes, for these are the causes of every caused existent with respect to its existence. [This science] will [also] investigate the First Cause, from which emanates every caused existent inasmuch as it is a caused existent, not only inasmuch as it is an existent in motion or [only inasmuch as it is] quantified. Some [of the parts of this science] will investigate the accidental occurrences to the existent, and some [will investigate] the principles of the particular sciences. And because the principles of each science that is more particular are things searched after in the higher science—as, for example, the principles of medicine [found] in natural [science] and of surveying [found] in geometry—it will so occur in this science that the principles of the particular sciences that investigate the states of the particular existents are clarified therein.

(17) Thus, this science investigates the states of the existent—and the things that belong to it that are akin [to being] divisions and species—until it arrives at a specialization with which the subject of natural science begins, relinquishing to it this speciality; [and at a] specialization with which the subject matter of mathematics begins, relinquishing to it this speciality; and so on with the others. And [this science] investigates and determines the state of that which, prior to such specialization, is akin to a principle. Thus, [some of] the things sought after in this science are the causes of the existent inasmuch as it is a caused existent; some [of the things sought after] pertain to the accidental occurrences to the existent; and some [pertain] to the principles of the particular sciences.

(18) This, then, is the science sought after in this art. It is first philosophy, because it is knowledge of the first thing in existence (namely, the First Cause) and the first thing in generality (namely, existence and unity). It is also wisdom, which is the best knowledge of the best thing known. For, it is the best knowledge (that is, [knowledge that yields] certainty) of

مطلقاً ، بل إنما يبحث عن مبادئ بعض ما فيه كسائر العلوم الجزئية؛ فإنها وإن كانت لا تبرهن على وجود مبادئها المشتركة ، إذ لها مبادىء يشترك فيها جميع ما ينحوه كل واحد منها ، فإنها تبرهن على وجود ما هو مبدأ لما بعدها من الأمور التى فيها .

(١٦) ويلزم هذا العلم أن ينقسم ضرورةً إلى أجزاء . منها ما يبحث عن الأسباب القصوى ، فإنها الأسباب لكل موجود معلول من جهة وجوده ، ويبحث عن السبب الأول الذى يفيض عنه كل موجود معلول بما هو موجود معلول لا بما هو موجود متحرِّك فقط أو متكَمَّم فقط . ومنها ما يبحث عن العوارض للموجود . ومنها ما يبحث عن مبادئ العلوم الجزئية . ولأن مبادئ كل علم [١٥] أخص هى مسائل فى العلم الأعلى ، مثل مبادئ الطب فى الطبيعى ، والمساحى فى الهندسة ، فيعرض إذن فى هذا العلم أن يتضح فيه مبادئ العلوم الجزئية التى تبحث عن أحوال الجزئيات الموجودة .

(١٧) فهذا العلم يبحث عن أحوال الموجود ، والأمور التى هى له كالأقسام والأنواع ، حتى يبلغ إلى تخصيص يحدث معه موضوع العلم الطبيعى فيسلمه إليه ، وتخصيص يحدث معه موضوع الرياضى فيسلمه إليه ، وكذلك فى غير ذلك . وما قبل ذلك التخصيص كالمبدأ ، [فيبحث][1] عنه [ويُقرر][2] حاله . فتكون إذن مسائل هذا العلم فى أسباب الموجود المعلول بما هو موجود معلول ، وبعضها فى عوارض الموجود ، وبعضها فى مبادئ العلوم الجزئية .

(١٨) فهذا هو العلم المطلوب فى هذه الصناعة وهو الفلسفة الأولى ، لأنه العلم بأول الأمور فى الوجود ، وهو العلة الأولى وأول الأمور فى العموم ، وهو الوجود والوحدة . وهو أيضا الحكمة التى هى أفضل علم بأفضل معلوم؛ فإنها أفضل علم أى اليقين ، بأفضل

---

[1] فنبحث . فيُبَحث [2] ونقرِّر . ويُتَقَرَّر

the best thing known (that is, God, exalted be He, and the causes after Him). It is also knowledge of the ultimate causes of the whole [of caused things]. Moreover, it is knowledge of God and has the definition of divine science, which consists of a knowledge of the things that are separable from matter in definition and existence. For, as has become clear, the existent inasmuch as it is an existent, and its principles and the accidental occurrences [it undergoes] are all prior in existence to matter, and none of them is dependent for its existence on [matter's] existence.

(19) If, in this science, one investigates that which is not prior to matter, what is being investigated therein is only an idea, that idea not requiring matter for its existence. But the things investigated in [this science] are of four parts: [(1)] Some of these are basically devoid of matter and that which attaches to matter. [(2)] Some are mixed with matter, but [this] is the admixture of the cause that gives subsistence and is prior; it is not matter that renders it subsistent. [(3)] Some may be found with or without matter—for example, causality and unity. What these share in common, insofar as they are [the things] they are [in themselves], consists in their not needing matter for their realization. This group also shares in not being material in existence in the sense that it does not derive its existence from matter. [(4)] Some are material things—as, for example, motion and rest. What is investigated in this science, however, is not their state in matter, but only the mode of existence that belongs to them. Thus, if this last division is taken with the others, they would all have in common the fact that the mode of investigation pertaining to them is in the direction of an idea whose existence does not subsist in matter. The case here is [the same] as it is in the mathematical sciences, wherein sometimes that which is determined by matter is posited, but where the mode of theoretical inquiry and investigation concerning it would be in the direction of an idea [that is] not determined by matter and where the relation with matter of what was investigated does not remove the investigation from being mathematical.

(20) [From the above,] the purpose of this science has become manifest and apparent.

(21) This science shares something in common with dialectical and sophistical [arguments] in one respect, differs from both [together] in [another] respect, and differs from each [separately] in [yet another] respect. As for its having something in common with the two, this is because what is investigated in this science is [something] which no

المعلوم أى بالله تعالى وبالأسباب من بعده. وهو أيضا معرفة الأسباب القصوى للكل. وهو أيضا المعرفة بالله، وله حد العلم الإلهى الذى هو أنه علم بالأمور المفارقة للمادة فى الحد والوجود، إذ الموجود بما هو موجود ومبادئه وعوارضه ليس شىء منها، كما اتضح، إلا متقدم الوجود على المادة وغير متعلق الوجود بوجودها.

٥ (١٩) وإن بحث فى هذا العلم عما لا يتقدم المادة، فإنما يبحث فيه عن معنى. ذلك المعنى غير محتاج الوجود إلى المادة، بل الأمور المبحوث عنها فيه هى على أقسام أربعة: فبعضها بريئة عن المادة وعلائق [١٦] المادة أصلا. وبعضها يخالط المادة، ولكن مخالطة السبب المقوم المتقدم وليست المادة بمقومة له. وبعضها قد يوجد فى المادة وقد توجد لا فى مادة مثل العلية والوحدة، فيكون الذى لها بالشركة بما هى هى أن لا تكون ١٠ مفتقرة التحقق إلى وجود المادة، وتشترك هذه الجملة أيضا فى أنها غير مادية الوجود أى غير مستفادة الوجود من المادة. وبعضها أمور مادية، كالحركة والسكون، ولكن ليس المبحوث عنه فى هذا العلم حالها فى المادة، بل نحو الوجود الذى لها. فإذا أخذ هذا القسم مع الأقسام الأخرى اشتركت فى أن نحو البحث عنها هو من جهة معنى غير قائم الوجود بالمادة. وكما أن العلوم الرياضية قد كان يوضع فيها ما هو متحدد بالمادة، لكن ١٥ نحو النظر والبحث عنه كان من جهة معنى غير متحدد بالمادة، وكان لا يخرجه تعلق ما يبحث عنه بالمادة عن أن يكون البحث رياضيا، كذلك الحال ههنا.

(٢٠) فقد ظهر ولاح أن الغرض فى هذا العلم أى شىء هو.

(٢١) وهذا العلم يشارك الجدل والسفسطة من وجه، ويخالفهما من وجه، ويخالف كل واحد منهما من وجه. أما مشاركتهما فلأن ما يبحث عنه فى هذا العلم

exponent of a particular science discusses, whereas both the dialectician and the sophist discuss it. Regarding its differing from both, [this] is due to the fact that the [metaphysician] (the first philosopher inasmuch as he is the first philosopher) does not discuss the problems of the particular sciences, whereas [the former] two discuss them. As regards the special difference [of this science] from dialectic, [the difference lies] in power. For dialectical discussion yields opinion [and] not certainty, as you have learned in the art of logic. As for its difference from sophistry, [this] is in terms of desire.[11] This is because [the metaphysician] desires the truth itself, whereas [the sophist] desires to be thought of as a wise man who utters truth, even though he is not a wise man.

Chapter [Three]

On the benefit of this science, the order[1] [in which it is studied], and its name

(1) Regarding the benefit of this science, you must have come to know from the sciences preceding this one the difference between the beneficial and the good and the difference between the harmful and evil—that the beneficial is the cause that in itself leads to the good and that benefit is the idea through which one arrives from evil at the good. Now that this is established, you would have known that all the sciences share in one benefit—namely, the attainment of the human soul's perfection in act, preparing it for happiness in the hereafter. However, when one looks in the introductions of [philosophical] books for [a statement about] the benefit of the sciences, [one discovers] that the intention is not directed to such a meaning but, rather, to the assistance [each science] renders the other, so that the benefit of any one science becomes an idea through which one arrives at the validation of another science.

(2) If "benefit" is [used] in this [second] sense, then it can either be spoken of in an absolute sense or be spoken of in a specific manner. As regards the absolute [sense], it consists in the beneficial being conducive to the validation of another science of whatever [level]. As regards the specific [sense], it consists in the beneficial being conducive to the [validation] of a [science] higher than it. [This higher science] acts as the purpose for the [lower science], since [the latter] acts for its sake, the converse not being the case.

لا يتكلم فيه صاحب علم جزئى، ويتكلم فيه الجدلى ولسوفسطائى. وأما المخالفة فلأن
الفيلسوف الأول من حيث هو فيلسوف أول لا يتكلم فى مسائل العلوم الجزئية وذانك
يتكلمان. وأما مخالفته لِلجدل خاصة فبالقوة، لأن الكلام الجدلى يفيد الظن لا اليقين كما
علمت فى صناعة المنطق. وأما مخالفة السوفسطائية فبالإرادة، وذلك لأن هذا يريد الحق
٥ نفسه، وذلك يريد أن يظن به أنه حكيم يقول الحق وإن لم يكن حكيما. [١٧]

[الفصل الثالث]

(ج) فصل

فى منفعة هذا العلم ومرتبته واسمه

(١) وأما منفعة هذا العلم، فيجب أن تكون قد وقفت فى العلوم التى قبل هذا على
١٠ أن الفرق بين النافع وبين الخير ما هو، وأن الفرق بين الضار وبين الشر ما هو، وأن النافع هو
السبب الموصل بذاته إلى الخير، والمنفعة هى المعنى الذى يوصل به من الشر إلى الخير.
وإذ قد تقرّر هذا فقد علمت أن العلوم كلها تشترك فى منفعة واحدة وهى: تحصيل كمال
النفس الإنسانية بالفعل مهيئة إياها للسعادة الأخروية. ولكنه إذا فُتش فى رؤوس الكتب
عن منفعة العلوم لم يكن القصد متجهاً إلى هذا المعنى، بل إلى معونة بعضها فى بعض،
١٥ حتى تكون منفعةُ علم ما هى معنى يتوصل منه إلى تحقق علم آخر غيره.

(٢) وإذا كانت المنفعة بهذا المعنى فقد يقال قولاً مطلقاً، وقد يقال قولاً مخصّصاً.
فأما المطلق فهو أن يكون النافع موصّلا إلى تحقيق علم آخر كيف كان، وأما المخصّص فأن
يكون النافع موصّلا إلى ما هو أجل منه، وهو كالغاية له إذ هو لأجله بغير انعكاس.

(3) Hence, if we take "benefit" in the absolute sense, then this [metaphysical] science does have a benefit. If [however] we take "benefit" in the special sense, then this science is above being of use to another science; rather, the rest of the sciences are of use to it.

5 (4) On the other hand, if we divide absolute benefit into its divisions, it would consist of three parts: [(1)] a division wherein that which is conducive is conducive to a loftier idea than it; [(2)] a division wherein that which is conducive is conducive to an idea equal to it; and [(3)] a division wherein the conducive is conducive to an idea lower than it—[where,] 10 in effect, it contributes to a perfection lower than itself. If a special name is sought for this [latter], the most appropriate would be "emanation," "bestowal," "providence," "leadership," or some similar thing which you will find once you examine inductively the suitable utterances in this category.

(5) Benefit, in the specific [sense], is close to the rendering of service, 15 whereas the benefit attained by the lower from the nobler does not resemble the rendering of service. [For] you know that the servant benefits the one served and that the one served also benefits the servant (I mean, when "benefit" is taken in the absolute [sense]), where the species and specific aspect of each benefit constitute a species that is other [than the rest]. 20 Hence, the benefit of this science—the manner of which we have shown—is to bestow certainty on the principles of the particular sciences and to validate the quiddity of the things they share in common, even when [the latter] are not principles. This, then, is the benefit of the leader to the subordinate and of the one served to the servant, since the relation of this 25 science to the particular sciences is that of the thing which is the object of knowledge in this science to the things that are the object of knowledge in those sciences. For just as [the former] is a principle for the existence of these [latter sciences], knowledge of [the former] is a principle for validating the knowledge of these [latter sciences].

30 (6) Concerning the order [in which] this science [is studied], it should be learned after the natural and mathematical sciences. As regards the natural [sciences], this is because many of the things admitted in this science are among the things made evident in the natural sciences—as [for example] generation and corruption, change, place, time, the 35 connection of every moved thing by a mover, the termination of [all] moved things with a first mover, and other than these. As for the mathematical [sciences], this is because the ultimate aim in this [metaphysical] science—namely, knowledge of God's governance, knowledge of the

(٣) فاذا أخذنا المنفعة بالمعنى المطلق كان لهذا العلم منفعة. [١٨] وإذا أخذنا المنفعة بالمعنى المخصص كان هذا العلم أجل من أن ينفع فى علم غيره، بل سائر العلوم تنفع فيه.

(٤) لكنا إذا قسمنا المنفعة المطلقة إلى أقسامها كانت ثلاثة أقسام: قسم يكون الموصل منه موصلا إلى معنى أجل منه؛ وقسم يكون الموصل منه موصلا إلى معنى مساوٍ ٥ له؛ وقسم يكون الموصل منه موصِّلاً إلى معنى دونه، وهو أن يفيد فى كمالٍ دون ذاته. وهذا إذا طلب له اسم خاص كان الأولى به الإفاضة، والإفادة، والعناية، والرياسة، أو شىء مما يشبه هذا إذا استقريت الألفاظ الصالحة فى هذا الباب عثرت عليه.

(٥) والمنفعة المخصصة قريبة من الخدمة. وأما الإفادة التى تحصل من الأشرف فى الأخس فليس تشبه الخدمة. وأنت تعلم أن الخادم ينفع المخدوم، والمخدوم أيضا ينفع ١٠ الخادم، أعنى المنفعة إذا أخذت مطلقة ويكون نوع كل منفعة ووجهه الخاص نوعا آخر. فمنفعة هذا العلم الذى بيّنا وجهها هى إفادة اليقين بمبادئ العلوم الجزئية، والتحقق لماهية الأمور المشترك فيها، وإن لم تكن مبادئ. فهذا إذن منفعة الرئيس للمرؤوس، والمخدوم للخادم، إذ نسبة هذا العلم إلى العلوم الجزئية نسبة الشى الذى هو المقصود معرفته فى هذا العلم إلى الأشياء المقصود معرفتها فى تلك العلوم. فكما أن ذلك مبدأ لوجود تلك، ١٥ فكذلك العلم به مبدأ لتحقق العلم بتلك. [١٩]

(٦) وأما مرتبة هذا العلم فهى أن يتعلم بعد العلوم الطبيعية والرياضية. أما الطبيعية، فلأن كثيرا من الأمور المسلمة فى هذا مما تبين فى علم الطبيعى مثل: الكون والفساد، والتغير، والمكان، والزمان وتعلق كل متحرك بمحرك، وانتهاء المتحركات إلى محرك أول، وغير ذلك. وأما الرياضية، فلأن الغرض الأقصى فى هذا العلم وهو معرفة تدبير البارى

spiritual angels and their ranks, and knowledge of the order of the arrangement of the spheres—can only be arrived at through astronomy; and astronomy is only arrived at through the science of arithmetic and geometry. As for music and the particular divisions of mathematics and
5 the moral and political [sciences], these constitute benefits that are not necessary for this science.

(7) A questioner, however, may ask and say: "If the principles in the natural sciences and mathematics are only demonstrated in this science, and [if] the questions in [those] two sciences are demonstrated through
10 the principles, and [if] the principles of those two sciences become principles for this [metaphysical] science, this would be a circular demonstration, becoming, in the final analysis, a demonstration of a thing from itself." What ought to be said in resolving this doubt is what has already been said in the *Book of Demonstration*.[2] From this, however, we will bring
15 only a measure sufficient for this context. We say:

(8) The principle of a science is not a principle merely because all the questions depend on it for their demonstrative proofs, actually or potentially; rather, the principle may be taken in the demonstrations of some of these questions. Moreover, it is possible that there are questions
20 in the sciences whose demonstrations do not employ something posited[3] [from other sciences] at all but only use premises that have no demonstrations proving them. The principle of a science, however, is only a truly scientific principle if its adoption bestows the certainty acquired from the cause. If, however, it does not give the cause, [then it is] only said to be a
25 principle of a science in a different manner; it is more fitting to speak of it as a principle in the way that sense is said to be a principle, where sense inasmuch as it is sense bestows only [knowledge of] existence.

(9) The doubt is, hence, removed. For the natural principle can either be self-evident or [be] demonstrated in first philosophy through that which
30 is not demonstrated by [the natural principle] thereafter. Through it, however, only other questions are demonstrated, so that what constitutes a premise in the higher science for yielding that principle is ignored in the principle's [own] yielding [of a demonstrative conclusion]; but [the latter] would have another premise. It is also possible that the natural and

تعالى، ومعرفة الملائكة الروحانية وطبقاتها، ومعرفة النظام فى ترتيب الأفلاك، ليس يمكن أن يتوصل إلا بعلم الهيئة، وعلم الهيئة لا يتوصل إليه إلا بعلم الحساب والهندسة. وأما الموسيقى وجزئيات الرياضيات والخلقيات والسياسة فهى نوافع غير ضرورية فى هذا العلم.

(٧) إلا أن لسائل أن يسأل فيقول: إنه إذا كانت المبادئ فى علم الطبيعة والتعاليم

٥ إنما تُبرهَن فى هذا العلم وكانت مسائل العلمين تُبرهَن بالمبادئ، وكانت مسائل ذينك العلمين تصير مبادئ لهذا العلم، كان ذلك بيانا دوريا ويصير آخر الأمر بيانا للشىء من نفسه، والذى يجب أن يقال فى حل هذه الشبهة هو ما قد قيل وشرح فى كتاب البرهان. وإنما نورد منه مقدارَ الكفاية فى هذا الموضع فنقول:

(٨) إن المبدأ للعلم ليس إنما يكون مبدأ لأن جميع المسائل تستند فى براهينها إليه

١٠ بفعل أو بقوة، بل ربما كان المبدأ مأخوذا فى براهين بعض هذه المسائل، ثم قد يجوز أن تكون فى العلوم مسائل براهينها لا تستعمل [وضعا][1] ألبتة؛ بل إنما [٢٠] تستعمل المقدمات التى لا برهان عليها. على أنه إنما يكون مبدأ العلم مبدأ بالحقيقة إذا كان يفيد أخذه اليقين المكتسب من العلة، وأما إذا كان ليس يفيد العلة، فانما يقال له مبدأ العلم على نحوٍ آخر. وبالحرىّ أن يقال له مبدأ على حسب ما يقال للحس مبدأ، من جهة أن الحس

١٥ بما هو حس يفيد الوجود فقط.

(٩) فقد ارتفع إذن الشك، فإن المبدأ الطبيعى يجوز أن يكون بيّنا بنفسه، ويجوز أن يكون بيانه فى الفلسفة الأولى بما ليس يتبين به [فيما][2] بعد، ولكن إنما تتبين به فيها مسائل أخرى حتى يكون ما هو مقدمة فى العلم الأعلى لإنتاج ذلك المبدأ لا يتعرض له فى إنتاجه من ذلك المبدأ، بل له مقدمة أخرى. وقد يجوز أن يكون العلم الطبيعى أو الرياضى

---

[1] وصفا. وضعا، قنواتي [2] فيها. فيما، بع، ص، ط، قنواتي

mathematical science would have yielded for us [only] a demonstration of the fact, even if it did not yield for us demonstration of the reasoned fact;[4] and that this [metaphysical] science would then yield for us a demonstration of the reasoned fact, particularly as regards the remote final causes.

(10) It has thus become clear that that which is, in some manner, a principle of this [metaphysical] science, being [at the same time] one of the questions in the natural sciences, is [something] whose demonstration either [(a)] does not follow from principles that are demonstrated in [metaphysics] but from principles that are self-evident; or [(b)] follows from principles that are questions in this [metaphysical] science but which do not revert to become principles for these selfsame questions, but for other questions. Or [(c) it could be that] these [latter] principles are of things belonging to this [metaphysical] science for proving the existence of that whose "why-ness" is intended to be shown in this science. It is known that, if the matter is in this manner, the proof would not be at all circular so as to be a proof that reduces to assuming the [very] thing to be proved.

(11) You ought to know that, within [this subject] itself, there is a way to show that the purpose in this science is to attain a principle without [requiring first] another science. For it will become clear to you anon, through an intimation, that we have a way for proving the First Principle, not through inference from sensible things, but through universal, rational premises [(a)] that necessitate [the conclusion] that there must be for existence a principle that is necessary in its existence; [(b)] that renders [it] impossible for [the latter] to be in [any] respect multiple or changing; and [(c)] that necessitate [the conclusion] that [this principle] is the principle of the whole [of the other existents] and that [this] whole is necessitated [by the principle] according to the order [possessed by] the whole. Due to our impotence, however, we are unable to adopt this demonstrative method—which is a method of arriving at the secondary [existents] from the [primary] principles and from the cause to the effect—except in [the case of] some aggregates of the orders of existence, [and even then] not in detail.

(12) Thus, in its own right, this science should be prior to all the [other] sciences; but, from our point of view, it is posterior to all of them. We have thus spoken about the rank of this science within the aggregate of the sciences.

(13) As for the name of this science, it is [metaphysics,] "that which is after nature." By "nature" is not meant the power which is a principle of motion and rest, but the totality of the things that come about through corporeal matter—[including the latter] power and accidents.

أفادنا برهان «أن» وإن لم يفدنا فيه برهان «اللم» ثم يفيدنا هذا العلم فيه برهان «لِمَ» خصوصاً فى العلل الغائية البعيدة.

(١٠) فقد اتضح إنه إما أن يكون ما هو مبدأ بوجه ما لهذا العلم من المسائل التى فى العلوم الطبيعية ليس بيانه من مبادئ تتبين فى هذا العلم، بل من مبادئ بيِّنة بنفسها؛ وإما أن يكون بيانه من مبادئ هى مسائل فى هذا العلم، لكن ليس تعود فتصير مبادئ لتلك المسائل لعينها بل لمسائل أخرى؛ وإما أن تكون تلك المبادئ لأمور من هذا العلم لتدل على وجود ما يراد أن [يبين][1] فى هذا العلم لميَّته. ومعلوم أن هذا الأمر إذا كان على هذا الوجه لم يكن بيان دور ألبتة، حتى يكون بيانا يرجع إلى أخذ الشىء فى بيان نفسه. [٢١]

(١١) ويجب أن تعلم أن فى نفس الأمر طريقاً إلى أن يكون الغرض من هذا العلم تحصيل مبدأ [لا][2] بعد علم آخر. فإنه سيتضح لك فيما بعد إشارة إلى أن لنا سبيلا إلى إثبات المبدأ الأول لا من طريق الاستدلال من الأمور المحسوسة، بل من طريق مقدمات كلية عقلية توجب للوجود مبدأ واجب الوجود وتمنع أن يكون متغيرًا أو متكثرا فى جهة، وتوجب أن يكون هو مبدأ للكل، وأن يكون الكل يجب عنه على ترتيب الكل. لكنا لعجز أنفسنا لا نقوى على سلوك ذلك الطريق البرهانى الذى هو سلوك عن المبادىء إلى الثوانى، وعن العلة إلى المعلول، إلا فى بعض جمل مراتب الموجودات منها دون التفصيل.

(١٢) فإذن من حق هذا العلم فى نفسه أن يكون مقدما على العلوم كلها، إلا أنه من جهتنا يتأخر عن العلوم كلها، فقد تكلمنا على مرتبة هذا العلم من جملة العلوم.

(١٣) وأما اسم هذا العلم فهو أنه: «ما بعد الطبيعة». ويعنى بالطبيعة لا القوة التى هى مبدأ حركة وسكون، بل جملة الشىء الحادث عن المادة الجسمانية وتلك القوة والأعراض.

---

[1] نبيِّن. يُبيَّن [2] إلا. لا، قنواتي

For it has been said that "nature" is said of the natural body that has the nature, the natural body being the sensed body [along] with what belongs to it by way of properties and accidents. The meaning of "[that which] is after nature" [involves] a posteriority relative to us. For, when we first observe existence and get to know its states, we observe this natural existence. As for that which this science, if considered in itself, deserves to be named, [this] is to speak of it as the science of what is "prior to nature," because the matters investigated in this science are, in [terms of] essence and generality, prior to nature.

(14) Someone, however, may say: "The purely mathematical things examined in arithmetic and geometry are also 'prior to nature'—particularly number, for there is no dependency[5] at all for its existence on nature because it cannot be found in nature. It thus follows necessarily that the science of arithmetic and geometry should be 'the science of what is prior to nature.'"

(15) What ought to be said in answering this doubting is [as follows]: As regards geometry, that aspect of it where theoretical investigation pertains only to lines, surfaces, and corporeal things, it is known that its subject is not separable in subsistence from nature. Hence, the accidents necessary to [this subject] have the greater claim to [this inseparability]. [In the case of] that [aspect of geometry] whose subject is absolute measure, absolute measure is taken in it inasmuch as it is disposed [for the reception] of any relation that happens to occur. This does not belong to measure inasmuch as it is a principle for the natural sciences and is a form, but [only] inasmuch as it is a measure and an accident. The difference between measure as the dimension of matter in an absolute [sense] and measure as quantity—and, [moreover, the fact] that the term "measure" is used equivocally for both—are [things] known from our exposition of the logical and natural sciences. If this is the case, then the subject of geometry is not in reality the known measure that gives subsistence to the natural body, but measure which is predicated of line, surface, and body. It is [this latter] which is disposed [to receive] the various [geometrical] relations.

فقد قيل إنه قد يقال: الطبيعة، للجرم الطبيعى الذى له الطبيعة. والجرم الطبيعى هو الجرم المحسوس بما له من الخواص والأعراض. ومعنى «ما بعد الطبيعة» بَعْدية بالقياس إلينا. فإن أول ما نشاهد الوجود، ونتعرف عن أحواله [٢٢] نشاهد هذا الوجود الطبيعى. وأما الذى يستحق أن يسمى به هذا العلم إذا اعتبر بذاته، فهو أن يقال له علم «ما قبل الطبيعة»، لأن الأمور المبحوث عنها فى هذا العلم، هى بالذات وبالعموم، قبل الطبيعة. ٥

(١٤) ولكنه لقائل أن يقول: إن الأمور الرياضية المحضة التى ينظر فيها فى الحساب والهندسة، هى أيضا «قبل الطبيعة»، وخصوصا العدد فإنه لا تعلق لوجوده بالطبيعة ألبتة، لأنه قد يوجد لا فى الطبيعة، فيجب أن يكون علم الحساب والهندسة علم «ما قبل الطبيعة».

(١٥) فالذى يجب أن يقال فى هذا التشكيك هو أنه: أما الهندسة فما كان النظر فيه منها إنما هو فى الخطوط والسطوح والمجسمات، فمعلوم أن موضوعه غير مفارق للطبيعة فى القوام، فالأعراض اللازمة له أولى بذلك. وما كان موضوعه المقدار المطلق فيؤخذ فيه المقدار المطلق على أنه مستعد لأية نسبة اتفقت، وذلك ليس للمقدار بما هو مبدأ للطبيعيات وصورة؛ بل بما هو مقدار وعرض. وقد عرف فى شرحنا للمنطقيات والطبيعيات الفرق بين المقدار الذى هو [بعد][١] الهيولى مطلقا، و بين المقدار الذى هوكم، وأن اسم المقدار يقع عليهما بالاشتراك. وإذا كان كذلك فليس موضوع الهندسة بالحقيقة هو المقدار المعلوم المقوم للجسم الطبيعى، بل المقدار المقول على الخط والسطح والجسم. وهذا هو المستعد للنسب المختلفة. [٢٣] ١٠ ١٥

---

[١] يعد. بعد، قنواتي

(16) As for number, the doubt concerning it is more persistent. At first sight, it would seem that the science of number is the science of "what is after nature," unless one means something else by the science of "what is after nature"—namely, the science of that which is separable from nature in all respects. As such, this science would have been named after that which is noblest in it, just as this science is also termed "divine science" because knowledge of God—exalted be He—is [its ultimate] aim. Often things are named after their noblest meaning, their noblest part, and the part which is akin to the purpose. It would thus be as if this [metaphysical] science is the one whose perfection, noblest part, and primary purpose was knowledge of what is separable from nature in every respect. Then, if the appellation ["metaphysics"] is set beside this meaning, the science of number would have nothing in common with this meaning. So much, then, for this.

(17) But the verified explanation that the science of arithmetic is extraneous to the science of "what is after nature" is [as follows]: It will become manifest to you that the subject [of arithmetic] does not pertain to number in every respect. For number can be found in separable things and in natural things; and a posture, abstracted from all things to which [number] is an accident, can occur to it in the human estimative faculty[6]—[this] even though it is impossible for number to exist except as an accident of something in existence. Number whose existence is in things separate [from matter] cannot become subject to any relation of increase or decrease that may occur but will only remain as it is. Rather, it is only necessary to posit it in such a way that it becomes receptive to any increase that happens to be, and to any relation that happens to be when it exists in the matter of bodies (which is, potentially, all modes of numbered things) or when [number] is in the estimative faculty. In both these states, it is not separable from nature.

(18) Hence, the science of arithmetic, inasmuch as it studies number, studies it only after [number] has acquired that aspect possessed by it when it exists in nature. And it seems that the first theoretical study of [number that the science of arithmetic undertakes] is when it is in the

(١٦) وأما العدد فالشبهة فيه آكد ، ويشبه فى ظاهر النظر أن يكون علم العدد هو علم «ما بعد الطبيعة» . إلا أن يكون علم «ما بعد الطبيعة» إنما يعنى به شىء آخر ، وهو علم «ما هو مباين» من كل الوجوه للطبيعة ، فيكون قد سُمِّى هذا العلم بأشرف ما فيه ، كما يُسمَّى هذا العلم بالعلم الإلهى أيضا ، لأن المعرفة بالله تعالى هى غاية هذا العلم. وكثيرا ٥ ما تسمى الأشياء من جهة المعنى الأشرف، والجزء الأشرف، والجزء الذى هو كالغاية. فيكون كأن هذا العلم هو العلم الذى كماله، وأشرف أجزائه، ومقصوده الأول، هو معرفة ما يفارق الطبيعة من كل وجه. وحينئذ إذا كانت التسمية موضوعة بإزاء هذا المعنى لا يكون لعلم العدد مشاركة له فى معنى هذا الاسم، فهذا هذا .

(١٧) ولكن البيان المحقق لكون علم الحساب خارجا عن علم «ما بعد الطبيعة» ١٠ هو أنه سيظهر لك أن موضوعه ليس هو العدد من كل وجه، فإن العدد قد يوجد فى الأمور المفارقة، وقد يوجد فى الأمور الطبيعية، وقد يعرض له وضع فى الوهم مجرداً عن كل شىء هو عارض له، وإن كان لا يمكن أن يكون العدد موجوداً ، إلا عارضا لشىء فى الوجود . فما كان من العدد وجوده فى الأمور المفارقة، امتنع أن يكون موضوعا لأية نسبة اتفقت من الزيادة [والنقصان]،[١] بل إنما يثبت على ما هوعليه فقط ، بل إنما يجب ١٥ أن يوضع بحيث يكون قابلاً لأى زيادة اتفقت، ولأى نسبة اتفقت إذا كان فى هيولى الأجسام التى هى بالقوة كل نحو من المعدودات، أو كان فى الوهم؛ وفى الحالين جميعا هو غير مفارق [٢٤] للطبيعة.

(١٨) فإذن علم الحساب من حيث ينظر فى العدد إنما ينظر فيه وقد حصل له الاعتبار الذى أنما يكون له عند كونه فى الطبيعة، ويشبه أن يكون أول نظره فيه وهو فى

---

[١] اليقصان. النقصان

estimative faculty having the description [mentioned] above; for this is an estimation [of number] taken from natural states subject to combination and separation, unification and division.

(19) Arithmetic is thus neither a study of the essence of number nor a
5 study of the accidents of number inasmuch as it is absolute number, but [it is a study] of its accidental occurrences with respect to its attaining a state receptive of what has been indicated [above]. It is either material, then, or [it] pertains to human estimation dependent on matter.

(20) As for the theoretical study of the essence of number and what
10 occurs to it inasmuch as it is neither connected with matter nor dependent on it, it belongs to this [metaphysical] science.

Chapter [Four]

On the totality of matters discussed in this science

(1) Hence, we must, in this art, know the state of the relation of the
15 thing and the existent to the categories—the state of privation, the state of necessity (that is, necessary existence and its conditions), and the state of possibility and its true nature (this being the same as theoretical investigation of potentiality and actuality). [We must also] examine the state of what is in essence and what is accidental; the true and the false;
20 and the state of substance and [the number] of divisions it has. For, [in order] to be an existing substance, the existent does not need to become natural or mathematical; for there are substances that lie outside these two. We must, hence, know the state of substance which is akin to prime matter—how it is, whether it is separable or not separable, whether it is of
25 uniform or diverse species, its relation to form. [We must then investigate]

الوهم، ويكون إنما هو فى الوهم بهذه الصفة، لأنه وهم له مأخوذ من أحوال طبيعية لها أن تجتمع وتفترق وتتحد وتنقسم.

(١٩) فالحساب ليس نظرا فى ذات العدد، ولا نظرا فى عوارض العدد من حيث هو عدد مطلقا؛ بل فى عوارضه من حيث هو يصير بحال تقبل ما أشير إليه، وهو حينئذ ٥ مادى أو وهمى إنسانى يستند إلى المادة.

(٢٠) وأما النظر فى ذات العدد، وفيما يعرض له من حيث لا يتعلق بالمادة ولا يستند إليها، فهو لهذا العلم. [٢٥]

[الفصل الرابع]
(د) فصل

١٠ فى جملة ما يتكلم فيه فى هذا العلم

(١) فينبغى لنا فى هذه الصناعة أن نعرف حال نسبة الشىء والموجود إلى المقولات؛ وحال العدم؛ وحال الوجوب، أى الوجود الضرورى وشرائطه؛ وحال الإمكان وحقيقته، وهو بعينه النظر فى القوة والفعل؛ وأن ننظر فى حال الذى بالذات والذى بالعرض؛ وفى الحق والباطل؛ وفى حال الجوهر، وكم أقسام هو، لأنه ليس يحتاج الموجود ١٥ فى أن يكون جوهرا موجودا إلى أن يصير طبيعيا أو تعليميا، فإن ههنا جواهر خارجة عنهما. فيجب أن نعرف حال الجوهر الذى هو كالهيولى، وأنه كيف هو، وهل هو مفارق أو غير مفارق، ومتفق النوع أو مختلف، وما نسبته إلى الصورة، وأن الجوهر الصورى

formal substance and what it is, whether it is also separable or not separable, the state of [the substance's] composite [of form and matter], the state of each of [the latter] composites with respect to definitions, the manner of correspondence between definitions and things defined.

5 (2) Since, in terms of some kind [of opposition], the opposite of substance is accident, we must get to know, in this [metaphysical] science, the nature of the accident—its [various] types and the mode of definitions by which accidents are defined—acquainting ourselves with each of the categories of accidents. In the case of [an accident that is] prone[1] to be 10 thought of as a substance when it is not a substance, we will demonstrate its accidental nature.[2] We must [also] know the ranks of all the substances in relation to each other in existence according to their priority and posteriority. We must likewise know the states of the accidents [in this respect].

15 (3) In this place it is proper to acquaint ourselves with the state of the universal and the particular, the whole and the part; the manner of existence of the universal natures; whether they have an existence in external particulars;[3] the manner of their existence in the soul; and whether they have an existence separate from [both] external [particular] things[4] and 20 the soul. Here we would acquaint ourselves with the state of genus and species and the like.[5]

(4) Because, in being either a cause or an effect, the existent does not need to be natural, mathematical, or some [similar] thing, it would be fitting to follow [the above] discourse with [a discussion of] causes—their 25 genera and states, and the manner of the state that ought to be between them and [their] effects—and to make known the difference between the efficient principle and others. We [must] discuss action and passion and make known the difference between form and teleological end, prove the existence of each, and show that at every level they lead to a first cause.

30 (5) We must make clear the discussion of principle and beginning; then the discussion of the prior, the posterior, and origination; the kinds of these; their species; and the particular property of each of their species. [We must make clear] what among [these] is prior by nature and prior

كيف هو، وهل هو أيضاً [مفارقٌ][١] أو ليس بمفارق، وما حال المركب، وكيف حال كلّ واحد منهما عند الحدود، وكيف مناسبة ما بين الحدود والمحدودات.

(٢) ولأن مقابل الجوهر بنوع ما هو العرض، فينبغى أن نتعرف فى هذا العلم طبيعة العرض، وأصنافه، وكيفية الحدود التى تحدّ بها الأعراض، ونتعرف حال مقولة مقولة من الأعراض، وما أمكن فيه أن يظن أنه جوهر وليس [٢٦] بجوهرٍ، فنبيّن عرضيته، ونعرف مراتب الجواهر كلها بعضها عند بعض فى الوجود بحسب التقدم والتأخر، ونعرف كذلك حال الأعراض.

(٣) ويليق بهذا الموضع أن نتعرف حال الكلّى والجزئى؛ والكلّ والجزء؛ وكيف وجود الطبائع الكلية، وهل لها وجود فى الأعيان الجزئية؛ وكيف وجودها فى النفس، وهل لها وجود مفارق للأعيان والنفس. وهنالك نتعرف حال الجنس والنوع، وما يجرى مجراهما.

(٤) ولأن الموجود لا يحتاج فى كونه علة أو معلولا إلى أن يكون طبيعياً أو تعليمياً أو غير ذلك، فبالحرى أن نتبع ذلك الكلام فى العلل، وأجناسها، وأحوالها، وأنها كيف ينبغى أن تكون الحال بينها وبين المعلولات، وفى تعريف الفرقان بين المبدأ الفاعلى وبين غيره، وأن نتكلم فى الفعل والانفعال، وفى تعريف الفرقان بين الصورة والغاية، وإثبات كل واحدٍ منهما، وأنهما فى كلّ طبقةٍ يذهب إلى علّةٍ أولى.

(٥) ونبين الكلام فى المبدأ والابتداء، ثم الكلام فى التقدم والتأخر والحدوث، وأصناف ذلك، وأنواعه، وخصوصية كل نوع منه، وما يكون متقدما فى الطبيعة ومتقدما

---

[١] مفارقٍ. مفارقٌ، قنواتي

for the intellect, and [we must] ascertain the things that are prior for the intellect and [make clear] the mode of addressing those who deny them; and we will contradict whatever among these things includes a widely accepted opinion that is contrary to the truth.

(6) These [things] and their like are the sequels of the existent inasmuch as it exists. Because the one is coextensive with existence, it also becomes necessary for us to examine the one. Once we examine the one, it becomes necessary to examine the many and to know the opposition between the two. At this point, it becomes necessary to examine number, its relation to existing things, and the relation of the continuous quantity, which is in some respects the opposite of [number], to the existents. [We must then] enumerate all the false opinions concerning [number] and will make known that none of this is separable, [nor does it constitute] a principle for existing things. We must establish the accidental happenings that occur to numbers and the continuous quantities, such as figures and their like. [Now,] among the adjuncts of the one are the resembling, the equal, the corresponding, the homogeneous, the comparable, the similar, and the self-identical.[6] We must, hence, discuss each of these [things] and their opposites [and show] that [these opposites] relate to multiplicity—[opposites] such as the nonresembling, the unequal, the heterogeneous, the dissimilar, the "other" in general, difference and contrariety and their types, and the truly contradictory and its nature.

(7) After this, we will move on to the principles of existing things. We will prove the existence of the First Principle and [show] that He is one, Truth, and the utmost in majesty. We will make known in how many respects He is one and in how many respects He is truth; how He knows all things and has power over all things; the meaning of "He knows" and of "He is powerful"; that He is bountiful, that He is peace—that is, pure good—that He is loved for Himself, that He is true enjoyment, and that true beauty [resides] with Him. We will then strip away the opinions stated and thought of Him that are contrary to the truth.

(8) We will then show His relation to the existents [that proceed] from Him, [indicating] the first of the things that exist through Him. [We will next explain] how the existents [proceeding] from Him are ordered in ranks, commencing with the angelic intellectual substances,

عند العقل، وتحقيق الأشياء المتقدمة عند العقل، ووجه مخاطبة من أنكرها، فما كان فيه من هذه الأشياء رأى مشهور مخالف للحق نقضناه.

(٦) فهذه وما يجرى مجراها لواحق الوجود بما هو وجود، ولأن الواحد مساوق للوجود فيلزمنا أن ننظر أيضا فى الواحد، وإذا نظرنا فى الواحد وجب أن ننظر فى الكثير، ونعرف التقابل بينهما. [٢٧] وهناك يجب أن ننظر فى العدد، وما نسبته إلى الموجودات، وما نسبة الكم المتصل، الذى يقابله بوجه ما، إلى الموجودات، ونعد الآراء الباطلة كلها فيه، ونعرّف أنه ليس شىء من ذلك مفارقاً ولا مبدأً للموجودات، ونثبت العوارض التى تعرض للأعداد، والكميات المتصلة، مثل الأشكال وغيرها. ومن توابع الواحد: الشبيه، والمساوى، والموافق، والمجانس، والمشاكل، والمماثل، والهوهو. فيجب أن نتكلم فى كل واحد من هذه ومقابلاتها، وأنها مناسبة للكثرة مثل الغير الشبيه، وغير المساوى، وغير المجانس، وغير المشاكل، والغير بالجملة، والخلاف، والتقابل، وأصنافها، والتضاد بالحقيقة، وماهيته.

(٧) ثم بعد ذلك ننتقل إلى مبادىء الموجودات فنثبت المبدأ الأول وأنه واحد حق فى غاية الجلالة، ونعرّف أنه من كم وجه «واحد»، ومن كم وجه «حق»، وأنه كيف يعلم كل شىء، وكيف هو قادر على كل شىء، وما معنى أنه يعلم وأنه يقدر، وأنه جواد، وأنه سلام أى خير محض، معشوق لذاته، وهو اللذيذ الحق، وعنده الجمال الحق، ونَفْسَخ ما قيل وظُنَّ فيه من الآراء المضادة للحق.

(٨) ثم نبيّن كيف نسبته إلى الموجودات عنه، وما أول الأشياء التى توجد عنه. ثم كيف تترتب عنه الموجودات مبتدئه من الجواهر الملكية العقلية، ثم الجواهر الملكية

[followed by] the angelic substances [endowed with] soul, then the celestial spherical substances, then these elements [in the world of generation and corruption, ascending] then to the things formed by them, [and] then to man. [We will then explain] how all things revert to Him [in 5 dependence] and the manner in which He is for them [both] an efficient principle and a perfecting principle. [We will discuss] what the state of the human soul would be when the relation between it and nature is severed, and what its rank in existence would be. In [the course of discussing all] this, we will indicate the high estate of prophecy, the obligation of obeying 10 it, and [the fact] that it [proceeds] necessarily from God. [We will also indicate] the morals and actions which, together with wisdom, are needed by the human soul for [attaining] the felicity of the hereafter; and [we will describe] the different types of felicity.

(9) When we reach this point, we shall have concluded this, our book, 15 God being our help in this.

Chapter [Five]

On indicating the existent, the thing, and their first division, wherewith attention is directed to the objective [sought]

(1) We say: The ideas[1] of "the existent," "the thing," and "the nec- 20 essary" are impressed in the soul in a primary way. This impression does not require better known things to bring it about. [This is similar][2] to what obtains in the category of assent,[3] where there are primary principles, found to be true in themselves, causing [in turn] assent to the truths of other [propositions]. If the expression denoting them does not occur to the 25 mind or is not understood, then it would be impossible to know whatever is known through them. [This is so] even though the informative act striving to bring them to mind or to explain what expressions indicate them is not engaged in an endeavor to impart knowledge not [already] present in the natural intelligence, but is merely drawing attention to 30 explaining what the speaker intends and upholds. This may occur through things which, in themselves, are less evident than the things intended to be made known but which, for some cause or some expression, have become better known.

النفسانية، ثم الجواهر الفلكية السماوية، ثم هذه العناصر، ثم المكوّنات عنها، ثم الإنسان. وكيف تعود اليه هذه الأشياء، وكيف هو مبدأ [٢٨] لها فاعلى، وكيف هو مبدأ لها كمالى، وماذا تكون حال النفس الإنسانية إذا انقطعت العلاقة بينها وبين الطبيعة، وأى مرتبة تكون مرتبة وجودها. وندل فيما بين ذلك على جلالة قدر النبوة، ووجوب طاعتها، ٥ وأنها واجبة من عند الله، وعلى الأخلاق والأعمال التى تحتاج إليها النفوس الإنسانية مع الحكمة فى أن يكون لها السعادة الأخروية. ونعرف أصناف السعادات.

(٩) فإذا بلغنا هذا المبلغ ختمنا كتابنا هذا، والله المستعان به على ذلك. [٢٩]

[الفصل الخامس]
(هـ) فصل

١٠ فى الدلالة على الموجود والشىء وأقسامهما الأُوَل، بما يكون فيه تنبيه على الغرض

(١) فنقول: إن الموجود، والشىء، والضرورى، معانيها ترتسم فى النفس ارتساماً أولياً، ليس ذلك الارتسام مما يُحتاج إلى أن يُجلب بأشياء أعرف منها. فإنه كما أن فى باب التصديق مبادئ أولية، يقع التصديق بها لذاتها، ويكون التصديق بغيرها، بسببها، وإذا لم يخطر بالبال أو لم يفهم اللفظ الدال عليها، لم يمكن التوصل إلى معرفة ما يعرف بها، وإن ١٥ لم يكن التعريف الذى يحاول إخطارها بالبال أو تفهيم ما يدل به عليها من الألفاظ محاولاً لإفادة علم ليس فى الغريزة؛ بل مُنَبِّهاً على تفهيم ما يريده القائل ويذهب اليه؛ وربما كان ذلك بأشياء هى فى نفسها أخفى من المراد تعريفه، لكنها لعلة ما وعبارة ما صارت أعرف.

(2) Similarly, in conceptual matters, there are things which are principles for conception that are conceived in themselves. If one desires to indicate them, [such indication] would not, in reality, constitute making an unknown thing known but would merely consist in drawing attention to
5 them or bringing them to mind through the use of a name or a sign which, in itself, may be less known than [the principles] but which, for some cause or circumstance, happens to be more obvious in its signification.

(3) If, then, such a sign is used, the soul is awakened [to the fact] that such a meaning is being brought to mind, in [the sense] that it is the
10 intended [meaning and] not another, without the sign in reality having given [any] knowledge of it.

(4) If every conception were to require that [another] conception should precede it, then [such a] state of affairs would lead either to an infinite regress or to circularity.

15 (5) The things that have the highest claim to be conceived in themselves are those common to all matters—as, for example, "the existent," "the one thing," and others. For this reason, none of these things can be shown by a proof totally devoid of circularity or by the exposition of better known things. Hence, whoever attempts to place in them something
20 as a [defining] constituent falters—as, for example, one who says: "It is of the existent's true nature to be either active or acted on." This, while inescapably the case, belongs to the division of the existent, the existent being better known than the active and the passive. The masses conceive the reality of the existent without knowing at all that it must be either
25 active or passive. For my part, up to this point, this has not been evident to me except through a syllogism—nothing else. How, then, would it be the state of one who strives to define the state of the evident thing in terms of some quality belonging to it which requires a proof to establish that it exists for [that thing]?

30 (6) The case is similar with somebody's statement: "The thing is that about which it is valid [to give] an informative statement,"[4] for "is valid" is less known than "the thing"; and "informative statement" is [likewise] less known than "the thing." How, then, can this be the definition of the thing? Indeed, "is valid" and "information" are known only
35 after one uses, in explaining what they are, [terms] indicating that each is either a "thing," a "matter," a "whatever," or a "that which [is]"—all of these being like synonyms of the word "thing."

(٢) كذلك فى التصورات أشياء هى مبادئ للتصور، وهى متصورة لذواتها، وإذا أريد أن يدل عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفا لمجهول؛ بل تنبيهاً وإخطاراً بالبال، بأسم أو بعلامةٍ، ربما كانت فى نفسها أخفى منه، لكنها لعلة ما وحال ما تكون أظهر دلالة.

(٣) فإذا استعملت تلك العلامة تنبهت النفس على إخطار ذلك المعنى بالبال، من حيث أنه هو المراد لا غيره، من غير أن تكون العلامة بالحقيقة معلمة [٣٠] إياه. ٥

(٤) ولو كان كل تصور يحتاج إلى أن يسبقه تصور قبله لذهب الأمر فى ذلك إلى غير النهاية، أو لَدَار.

(٥) وأولى الأشياء بأن تكون متصورة لأنفسها الأشياء العامة للأمور كلها، كالموجود، والشىء الواحد وغيره. ولهذا ليس يمكن أن يبيّن شىء منها بِبَيان لادور فيه ألبتة، أو ببيان شىءٍ أعرف منها. ولذلك من حاول أن يقوم فيها شيئاً وقع فى اضطراب، ١٠ كمن يقول: إن من حقيقة الموجود أن يكون فاعلا أو منفعلا؛ وهذا إن كان ولا بد فمن أقسام الموجود، والموجود أعرف من الفاعل والمنفعل. وجمهور الناس يتصوّرون حقيقة الموجود ولا يعرفون ألبتة أنه يجب أن يكون فاعلا أو منفعلا، وأنا إلى هذه الغاية لم يتضح لى ذلك إلا بقياس لا غير، فكيف يكون حال من يروم أن يعرّف حال الشىء الظاهر بصفة له، تحتاج إلى بيان حتى يثبت وجودها له؟ ١٥

(٦) وكذلك قول من قال: إن الشىء هو الذى يصح عنه الخبر، فإن «يصح» أخفى من «الشىء» و«الخبر» أخفى من «الشىء»، فكيف يكون هذا تعريفاً للشىء؟ وإنما تعرف الصحة ويعرف الخبر بعد أن يستعمل فى بيان كل واحد منهما أنه «شىء» أو أنه «أمر» أو أنه «ما» أو أنه «الذى»، وجميع ذلك كالمرادفات لاسم الشىء.

(7) How, then, can the thing be truly defined in terms of what is known only through it? Yes, in this and similar things there may be some act of directing attention; but, in reality, if you say, "The thing is that about which it is valid [to give] an informative statement," it is as if you have said, "The thing is the thing about which it is valid [to give] an informative statement," because the meaning of "whatever," "that which," and "the thing" is one and the same. You would have then included "the thing" in the definition of "the thing." Still, we do not deny that through this [statement] and its like, despite its vitiating starting point, there occurs in some manner a directing of attention to the thing.

(8) [Moreover] we say: The meaning of "existence" and the meaning of "thing" are conceived in the soul and are two meanings,[5] whereas "the existent," "the established," and "the realized" are synonyms. We do not doubt that their meaning has been realized in the soul of whoever is reading this book.

(9) "The thing," or its equivalent, may be used in all languages to indicate some other meaning. For, to everything there is a reality by virtue of which it is what it is. Thus, the triangle has a reality in that it is a triangle, and whiteness has reality in that it is whiteness. It is that which we should perhaps call "proper existence," not intending by this the meaning given to affirmative existence; for the expression "existence" is also used to denote many meanings, one of which is the reality a thing happens to have. Thus, [the reality] a thing happens to have is, as it were, its proper existence.[6]

(10) To resume, we say: It is evident that each thing has a reality proper to it—namely, its quiddity. It is known that the reality proper to each thing is something other than the existence that corresponds to what is affirmed.

(11) This is because, if you said, "The reality of such a thing exists either in concrete things,[7] or in the soul, or absolutely, being common to both," this would have a meaning [that was] realized and understood; [whereas,] if you were to say, "The reality of such a thing is the reality of such a thing," or "The reality of such a thing is a reality," this would be superfluous, useless talk. [Again,] if you were to say, "The reality of such a thing is a thing," this, too, would not be a statement imparting knowledge of what is not known. Even less useful than this is for you to say,

(٧) فكيف يصح أن يعرف الشيء تعريفا حقيقيا بما لم يعرف إلا به؟ نعم، ربما كان في ذلك وأمثاله تنبيه ما . وأما بالحقيقة فإنك إذا قلت إن الشيء هو ما يصح الخبر عنه، تكون كأنك قلت : إن الشيء هو الشيء الذي يصح الخبر عنه، لأن معنى «ما» و«الذي» و«الشيء» معنى واحد، فتكون قد أخذت الشيء في حد الشيء. [٣١] على أنا لا ٥ نكر أن يقع بهذا أو ما يشبهه، مع فساد مأخذه، تنبيه بوجه ما على الشيء.

(٨) ونقول: إن معنى الوجود ومعنى الشيء متصوران في الأنفس، وهما معنيان. [والموجود][١] والمثبت والمحصل أسماء مترادفة على معنى واحد، ولا نشك في أن معناها قد حصل في نفس من يقرأ هذا الكتاب.

(٩) والشيء وما يقوم مقامه قد يدل به على معنى آخر في اللغات كلها، فإن لكل ١٠ أمرٍ حقيقة هو بها ما هو، فللمثلث حقيقة أنه مثلث، وللبياض حقيقة أنه بياض، وذلك هو الذي ربما سميناه الوجود الخاص، ولم نرد به معنى الوجود الإثباتي. فإن لفظ الوجود يدل به أيضا على معاني كثيرة، منها الحقيقة التي عليها الشيء، فكأنه ما عليه يكون الوجود الخاص للشيء.

(١٠) ونرجع فنقول: إنه من البين أن لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهيته، ومعلوم ١٥ أن حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي يرادف الإثبات.

(١١) وذلك لأنك إذا قلت: حقيقة كذا موجودة إما في الأعيان، أو في الأنفس، أو مطلقا يعمها جميعا، كان لهذا معنى محصل مفهوم. ولو قلت: إن حقيقة كذا، حقيقة كذا، أو أن حقيقة كذا حقيقة، لكان حشوا من الكلام غير مفيد. ولو قلت: إن حقيقة كذا شيء، لكان أيضا قولا غير مفيد ما يجهل؛ وأقل إفادة منه أن تقول: إن الحقيقة

---

[١] فالموجود . والموجود

"Reality is a thing," unless by "thing" you mean "the existent"; for then it is as though you have said, "The reality of such a thing is an existing reality." If, however, you said, "The reality of A is something and the reality of B is another thing," this would be sound, imparting knowledge; because [in saying this] you make the reservation within yourself that [the former] is something specific, differing from that other [latter] thing. This would be as if you said, "[This is] the reality of A, and the reality of B is another reality." If it were not for both this reservation [you make within yourself] and this conjunction, [the statement] would not impart knowledge. This, then, is the meaning intended by "the thing." The necessary concomitance of the meaning of existence never separates from it at all; rather, the meaning of existence is permanently concomitant with it because the thing exists either in the concrete or in the estimative [faculty] and the intellect. If [this] were not the case, it would not be a thing.

(12) Concerning what is said—[namely,] "The thing is that about which information is given"—[this] is true.[8] But when, in addition to this, it is said, "The thing may be absolutely nonexistent," this is a matter that must be looked into. If by the nonexistent is meant the nonexistent in external reality, this would be possible; for it is possible for a thing that does not exist in external things to exist in the mind. But if [something] other than this is meant, this would be false and there would be no information about it at all. It would not be known except only as [something] conceived in the soul. [To the notion] that [the nonexistent] would be conceived in the soul as a concept that refers to some external thing, [we say] "Certainly not!"

(13) Regarding the informative statement, [the above analysis is correct] because information is always about something realized in the mind. No affirmative information about the absolutely nonexistent is [ever] given. If, moreover, information about it is given in the negative, then an existence in some respect is given it in the mind. [This is] because our saying "it" entails a reference, and reference to the nonexistent that has no concept in any respect at all in the mind is impossible. For how can anything affirmative be said about the nonexistent when the meaning of our statement, "The nonexistent is such," is that the description "such" is realized for the nonexistent, there being no difference between the realized and the existent? It would be as though we have said, "This description exists for the nonexistent." Indeed, we say:

شىء ، إلا أن يعنى بالشىء ، الموجود ؛ كأنك قلت : إن حقيقة كذا حقيقة موجودة . وأما إذا قلت : حقيقة آ شىء ما ، وحقيقة بَ شىء آخر ، فإنما صح هذا وأفاد لأنك تضمر فى نفسك أنه شىء آخر مخصوص مخالف [٣٢] لذلك الشىء الآخر ، كما لو قلت : إن حقيقة وحقيقة بَ حقيقة أخرى . ولولا هذا الإضمار وهذا الاقتران جميعا لم يفد ،

٥ فالشىء يراد به هذا المعنى . ولا يفارق لزوم معنى الوجود إياه ألبته ، بل معنى الموجود يلزمه دائما ، لأنه يكون إما موجودا فى الأعيان ، أو موجودا فى الوهم والعقل ، فإن لم يكن كذا لم يكن شيئا .

(١٢) وأن ما يقال : إن الشىء هو الذى يخبر عنه ، حق ؛ ثم الذى يقال ، مع هذا ، إن الشىء قد يكون معدوما على الإطلاق ، أمر يجب أن ينظر فيه . فإن عنى بالمعدوم

١٠ المعدوم فى الأعيان ، جاز أن يكون كذلك ، فيجوز ان يكون الشىء ثابتا فى الذهن معدوما فى الأشياء الخارجة . وإن عنى غير ذلك كان باطلا ، ولم يكن عنه خبر ألبتة ، ولا كان معلوماً إلا على أنه متصور فى النفس فقط . فأما أن يكون متصَوَّراً فى النفس صورة تشير إلى شىء خارج فكلاَّ .

(١٣) أما الخبر ، فلأن الخبر يكون دائماً عن شىٍ متحقّق فى الذهن . والمعدوم

١٥ المطلق لا يخبر عنه بالإيجاب ، وإذا أخبر عنه بالسلب أيضا فقد جعل له وجود بوجه ما فى الذهن . لأن قولنا : «هو» ، يتضمن إشارة ، والإشارة إلى المعدوم – الذى لا صورة له بوجه من الوجوه فى الذهن – محال . فكيف يوجب على المعدوم شىء ، ومعنى قولنا : إن المعدوم «كذا» ، معناه أن وصف «كذا» حاصل للمعدوم ، ولا فرق بين الحاصل والموجود؟ فنكون كأنا قلنا : إن هذا الوصف [٣٣] موجود للمعدوم . بل نقول :

(14) That which describes the nonexistent and is predicated of it either exists for the nonexistent and is realized for it or does not exist and is not realized for it. If it exists and is realized for the nonexistent, then it must, in itself, be either existent or nonexistent. If it is existent, then the nonexistent would have an existing description. But, if the description exists, then that which is described by it necessarily exists. The nonexistent would, then, be an existent—and this is impossible. If [however] the description is nonexistent, then how can that which in itself is nonexistent exist for something? For that which in itself does not exist cannot exist for the thing. Yes, the thing may exist in itself without existing for some other thing, [but this is a different matter].

(15) If, however, the description did not exist for the nonexistent, this would be [tantamount] to the denial of the description for the nonexistent; for, if it were not the denial of the description of the nonexistent, then, if we were to deny this description, we would obtain the opposite of this. Hence, there would be the existence of the description for it. And all this is false.

(16) We say only that we have knowledge of the nonexistent, because when the meaning occurs only in the soul and no reference to [what is] external [to the soul] is made by it, then what is known would be only that very thing in the soul. The assent, occurring in terms of the two parts of what is conceived, consists in [affirming] that it is possible that, in the nature of the thing known, an intellectually apprehended relation to what is external should occur (there being no [such] relation, however, at the present time). Nothing other than this is known.

(17) According to those who uphold the view [rejected above], there are matters in the assemblage of whatever is being informed about and known that, in [the state of] nonexistence, have no "thingness."[9] Whoever desires acquaintance with their doctrine should go to what they rave about in their statements—[statements] that hardly deserve preoccupation.

(18) These [people] have fallen into [the error] that they have because of their ignorance [of the fact] that giving information is about ideas that have an existence in the soul—even if these are nonexistent in external things—where the meaning of giving information about [these ideas] is

(١٤) إنه لا يخلو أن ما يوصف به المعدوم ويحمل عليه إما أن يكون موجودا وحاصلا للمعدوم أو لا يكون موجودا حاصلا له؛ فإن كان موجوداً وحاصلاً للمعدوم، فلا يخلو إما أن يكون فى نفسه موجودا أو معدوما، فإن كان موجودا فيكون للمعدوم صفة موجودة، وإذا كانت الصفة موجودة، فالموصوف بها موجود لا محالة، فالمعدوم موجود، وهذا محال؛ وإن كانت الصفة معدومة، فكيف يكون المعدوم فى نفسه موجودا لشىء؟ فإن ما لا يكون موجودا فى نفسه، يستحيل أن يكون موجودا للشىء. نعم، قد يكون الشىء موجوداً فى نفسه ولا يكون موجودا لشىء آخر.

(١٥) فأما إن لم تكن الصفة موجودة للمعدوم فهى نفى الصفة عن المعدوم، فإنه إن لم يكن هذا هو النفى للصفة عن المعدوم، فإذا نفينا الصفة عن المعدوم، كان مقابل هذا، فكان وجود الصفة له؛ وهذا كله باطل.

(١٦) وإنما نقول: إن لنا علماً بالمعدوم، فلأن المعنى إذا تحصل فى النفس فقط ولم يُشر فيه إلى خارج، كان المعلوم نفس ما فى النفس فقط، والتصديق الواقع بين المتصور من جزئيه هو أنه جائز فى طباع هذا المعلوم وقوع نسبة له معقولة إلى خارج، وأما فى هذا الوقت فلا نسبة له، فلا معلوم غيره.

(١٧) وعند القوم الذين يرون هذا الرأى، أن فى جملة ما يخبر عنه ويعلم أموراً لا شيئية لها فى العدم، ومن شاء أن يقف على ذلك فليرجع إلى ما هذوا به من أقاويلهم التى لا تستحق فضل الاشتغال بها. [٣٤]

(١٨) وإنما وقع أولئك فيما وقعوا فيه بسبب جهلهم بأن الإخبار إنما يكون عن معانٍ لها وجود فى النفس، وإن كانت معدومة فى الأعيان، ويكون معنى الإخبار عنها

that they have some relation to external things. Thus, for example, if you said, "The resurrection will be," you would have understood "resurrection" and would have understood "will be." You would have predicated "will be," which is in the soul, of "resurrection," which is in the soul, in [the sense] that it would be correct for this meaning, with respect to another meaning also intellectually apprehended (namely, one intellectually apprehended in a future time), to be characterized by a third meaning (namely, [the object] of intellectual apprehension: existence). This [pattern of reasoning] applies correspondingly to matters relating to the past.[10] It is thus clear that that about which information is given must have some sort of existence in the soul. Information, in truth, is about what exists in the soul and [only] accidentally about what exists externally.

(19) Hence, you have now understood the way in which "the thing" differs from what is understood by "the existent" and "the realized" and that, despite this difference, the two [that is, "the thing" and "the existent"] are necessary concomitants.

(20) Yet, it has reached me that some people say that what is realized is realized without being an existent, that the description of a thing can be something neither existing nor nonexisting[11] and that the [expressions] "that which" and "whichever" denote something other than that which [the expression] "the thing" denotes. Such people are not among the assemblage of the discerning; if challenged to distinguish between these expressions in terms of their meaning, they would be exposed.

(21) We now say: Although the existent, as you have known, is not a genus and is not predicated equally of what is beneath it, yet it has a meaning agreed on with respect to priority and posteriority. The first thing to which it belongs is the quiddity, which is substance, and then to what comes after it. Since it [has] one meaning, in the manner to which we have alluded, accidental matters adhere to it that are proper to it, as we have shown earlier. For this reason, it is taken care of by one science in the same way that anything pertaining to health has one science.

(22) It may also prove difficult for us to make known the state of the necessary, the possible, and the impossible through ascertained definition, [and we would have to make this known] only through a sign. All that has been said of the [things] that have reached you from the Ancients in defining this would almost entail circularity. This is because—as you

أن لها نسبة ما إلى الأعيان. مثلا إن قلت: إن القيامة «تكون»، فَهِمْت القيامة وفَهِمْت «تكون»، وحملت «تكون» التى فى النفس، على القيامة التى فى النفس، بأن هذا المعنى إنما يصح فى معنى آخر معقول أيضا، وهو معقول فى وقت مستقبل، أن يوصف بمعنى ثالث معقول، وهو معقول الوجود. وعلى هذا القياس الأمر فى الماضى. فبين أن المخبر عنه لا بد من أن يكون موجوداً وجودا ما فى النفس. والإخبار فى الحقيقة هو عن الموجود فى النفس، وبالعرض عن الموجود فى الخارج. ٥

(١٩) وقد فهمت الآن أن الشىء بماذا يخالف المفهوم للموجود والحاصل، وأنهما مع ذلك متلازمان.

(٢٠) وعلى أنه قد بلغنى أن قوماً يقولون: إن الحاصل يكون حاصلا، وليس بموجود، وقد تكون صفة الشىء ليس شيئًا لا موجودا ولا معدوما، وأن «الذى» و«ما» يدلان على غير ما يدل عليه الشىء. فهؤلاء ليسوا من جملة المميِّزين. وإذا أخذوا بالتمييز بين هذه الألفاظ من حيث مفهوماتها انكشفوا. ١٠

(٢١) فنقول الآن: إنه وإن لم يكن الموجود، كما علمت، جنساً، ولا مقولاً بالتساوى على ما تحته، فإنه معنى متفق فيه على التقديم والتأخير. وأول ما يكون، يكون للماهية التى هى الجوهر ثم يكون لما بعده. وإذ هو معنى واحد [٣٥] على النحو الذى أومأنا إليه فتلحقه عوارض تخصّه، كما قد بينا قبل. فلذلك يكون له علم واحد يتكفل به. كما أن لجميع ما هو صحى علما واحدا. ١٥

(٢٢) وقد يعسُر علينا أن نعرّف حال الواجب والممكن والممتنع بالتعريف المحقق أيضا؛ بل بوجه العلامة. وجميع ما قيل فى تعريف هذه مما بلغك عن الأولين قد يكاد يقتضى

have come across in the [various] parts of the *Logic*—whenever they want to define the possible, they include in the definition either the necessary or the impossible, there being no other way save this. And when they want to define the necessary, they include in the definition either the
5 possible or the impossible. [Similarly,] when they want to define the impossible, they include in its definition either the necessary or the possible. Thus, for example, if they define the possible, they would at one time say that it is that which is not necessary, or [at another] that it is the presently nonexistent whose existence at any supposed moment in the future is
10 not impossible. [Again,] if they find that there is a need to define the necessary, they would say that it is either that which is not possible to suppose as nonexistent or that which is impossible to suppose [as anything] other than it is. Thus, at one time they include the possible in its definition and at another the impossible. And as regards the possible, they
15 would already have included in its definition either the necessary or the impossible. Then [again,] when they wish to define the impossible, they either include the necessary in its definition by saying, "The impossible is that whose nonexistence is necessary," or [they include] the possible by saying, "It is that for which it is not possible to exist," or some other
20 expression equivalent to these two.

(23) The case is similar with such statements as: "The impossible is that whose existence is not possible, or that whose nonexistence is necessary; the necessary is that whose nonexistence is not allowable and is impossible, or that for which it is not possible not to be; the possible is that
25 for which it is not impossible to be or not to be, or that for which it is not necessary to be or not to be." All this, as you see, is clearly circular. A fuller exposure of this is something you have come across in the *Analytics*.[12]

(24) Nonetheless, of these three, the one with the highest claim to be first conceived is the necessary. This is because the necessary points to the
30 assuredness of existence, existence being better known than nonexistence. [This is] because existence is known in itself, whereas nonexistence is, in some respect or another, known through existence.

(25) From our explaining these matters, it will become clear to you that it is false for someone to say: "The nonexistent can be brought back
35 into existence because it is the first thing about which information is

دورا . وذلك لأنهم، على ما مر لك فى فنون المنطق، إذا أرادوا أن يحدوا الممكن، أخذوا فى حده إما الضرورى وإما المحال ولا وجه غير ذلك. وإذا أرادوا أن يحدوا الضرورى، أخذوا فى حده إما الممكن وإما المحال. وإذا أرادوا أن يحدوا المحال أخذوا فى حده إما الضرورى وإما الممكن. مثلا إذا حدوا الممكن قالوا مرة، إنه غير الضرورى أو أنه المعدوم ٥ فى الحال الذى ليس وجوده، فى أى وقت فُرض من المستقبل، بمحال. ثم إذا احتاجوا إلى أن يحدوا الضرورى قالوا : إما أنه الذى لا يمكن أن يفرض معدوما ، أو أنه الذى إذا فرض بخلاف ما هو عليه كان محالا . فقد أخذوا الممكن تارة فى حده، والمحال أخرى. وأما الممكن فقد كانوا أخذوا ، قبل، فى حده إما الضرورى وإما المحال. ثم المحال، إذا أرادوا أن يحدوه، أخذوا فى حده إما الضرورى بأن يقولوا : إن المحال هو ضرورى العدم؛ وإما الممكن ١٠ بأن يقولوا : إنه الذى لا يمكن أن يوجد ؛ أو لفظاً آخر يذهب مذهب هذين.

(٢٣) وكذلك ما يقال من أن الممتنع هو الذى لا يمكن أن يكون، أو هو الذى يجب أن لا يكون. والواجب هو الذى هو ممتنع ومحال أن لا يكون، أو ليس [٣٦] بممكن أن لا يكون. والممكن هو الذى ليس يمتنع أن يكون أو لا يكون، أو الذى ليس بواجب أن يكون وأن لا يكون. وهذا كله كما تراه دور ظاهر. وأما كشف الحال فى ذلك فقد مرّ ١٥ لك فى أنولوطيقا .

(٢٤) على أن أوْلى هذه الثلاثة فى أن يتصور أولا ، هو الواجب. وذلك لأن الواجب يدل على تأكد الوجود ، والوجود أعرف من العدم، لأن الوجود يعرف بذاته، والعدم يعرف، بوجه ما من الوجوه، بالوجود .

(٢٥) ومن [تفهيمنا][1] هذه الأشياء يتضح لك بطلان قول من يقول : إن المعدوم يعاد ٢٠ لأنه أول شىء مخبر عنه بالوجود . وذلك أن المعدوم إذا أعيد يجب أن يكون بينه وبين ما

---

[1] تفهمنا . تفهيمنا ، ب، ص، ط

given in terms of existence. This is because, if the nonexistent were to be brought back into existence, then there would necessarily be a difference between it and that which is similar to it, if [that which is similar to] it were to exist in its place. If [only] similar, it would not be identical with it, because it is not the thing that had ceased to exist (this latter, in its state of nonexistence, being other than [the former])."

(26) [But if one argues in this way,] the nonexistent becomes an existent in the manner to which we have alluded previously.[13] Moreover, if the nonexistent were to be brought back into existence, then this would require that all of its special properties—in terms of which it is what it is—should be brought back into existence. But among these properties is the time [in which it existed]. But, if this time is brought back, then the thing would not have been brought back into existence, because that which would have been brought into existence is that which exists at another time. If [then] it is allowed that the nonexistent could return into existence with all the nonexisting properties previously existing with it, time [being considered] either as having real existence that has ceased to be or (according to what is known of their doctrines) as one of the accidents having correspondence with an existent,[14] then we would be allowing that time and temporal [states] could return into existence. But then there would not be [one period] of time and [then] another and, hence, no return [of the nonexistent to existence].

(27) The mind, however, rejects [all] this in a manner that renders exposition unnecessary; all that is said concerning this is deviation from the path of [peripatetic] teaching.

Chapter [Six]

On commencing a discourse on the Necessary Existent and the possible existent; that the Necessary Existent has no cause; that the possible existent is caused; that the Necessary Existent has no equivalent in existence and is not dependent [in existence] on another

(1) We will now return to what we were [discussing] and say: There are specific properties that belong individually each to the Necessary Existent and the possible existent. We thus say: The things that enter existence

هو مثله، لو وجد بدله، فرق. فإن كان مثله إنما ليس هو لأنه ليس الذى كان عدم، وفى حال العدم كان هذا غير ذلك.

(٢٦) فقد صار المعدوم موجودا على النحو الذى أو مأنا إليه فيما سلف آنفا. وعلى أن المعدوم إذا أعيد احتيج أن تعاد جميع الخواص التى كان بها هو ما هو. ومن خواصه وقته، وإذا أعيد وقته كان المعدوم غير معاد، لأن المعاد هو الذى يوجد فى وقت ثان. فإن كان المعدوم تجوز إعادته وإعادة جملة المعدومات التى كانت معه، والوقت إما شىء له حقيقة وجود قد عدم، أو موافقة موجود لعرضٍ من الأعراض، على ما عرف من مذاهبهم، جاز أن يعود الوقت والأحوال، فلا يكون وقت ووقت، فلا يكون عود.

(٢٧) على أن العقل يدفع هذا دفعاً لا يحتاج فيه إلى بيان، وكل ما يقال فيه فهو خروج عن طريق التعليم. [٣٧]

[الفصل السادس]

(و) فصل

فى ابتداء القول فى الواجب الوجود، والممكن الوجود، وأن الواجب الوجود لا علة له، وأن الممكن الوجود معلول، وأن الواجب الوجود غير مكافىء لغيره فى الوجود، ولا متعلق بغيره فيه

(١) ونعود إلى ما كنا فيه فنقول: إن لكل واحد من الواجب الوجود، والممكن الوجود، خواص. فنقول: إن الأمور التى تدخل فى الوجود تحتمل فى العقل الانقسام إلى

bear a [possible] twofold division in the mind. Among them there will be that which, when considered in itself, its existence would be not necessary. It is [moreover] clear that its existence would also not be impossible, since otherwise it would not enter existence. This thing is within the bound of possibility. There will also be among them that which, when considered in itself, its existence would be necessary.

(2) We thus say: That which in itself is a necessary existent has no cause, while that which in itself is a possible existent has a cause. Whatever is a necessary existent in itself is a necessary existent in all its aspects. The existence of the Necessary Existent cannot be equivalent to the existence of another where each would equal the other as regards necessary existence, becoming [thereby] necessary concomitants. The existence of the Necessary Existent cannot at all be a composite, [deriving] from multiplicity. The true nature of the Necessary Existent can in no manner be shared by another. From our verifying [all] this, it follows necessarily that the Necessary Existent is not [dependent on] relation, is neither changing nor multiple, and has nothing associated with His existence that is proper to Himself.

(3) That the Necessary Existent has no cause is obvious. For if in His existence the Necessary Existent were to have a cause, His existence would be by [that cause]. But whatever exists by something [else], if considered in itself, apart from another, existence for it would not be necessary. And every[thing] for which existence is not [found to be] necessary—if [the thing is] considered in itself, apart from another—is not a necessary existent in itself. It is thus evident that if what is in itself a necessary existent were to have a cause, it would not be in itself a necessary existent. Thus, it becomes clear that the Necessary Existent has no cause. From this it is [also] clear that it is impossible for a thing to be [both] a necessary existent in itself and a necessary existent though another. [This is] because, if its existence is rendered necessary through another, it cannot exist without the other. But [if anything] whatsoever cannot exist without another, its existence [as] necessary in itself is impossible. For if it were necessary in itself, then it would have to come into existence, there being no influence on its existence by way of necessity from that which is other and which affects the existence of something else. [But since such an influence has been supposed,] its existence would not be necessary in itself.

قسمين، فيكون منها ما إذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده، وظاهر أنه لا يمتنع أيضا وجوده، وإلا لم يدخل فى الوجود، وهذا الشىء هو فى حيّز الإمكان، ويكون منها ما إذا اعتبر بذاته وجب وجوده.

(٢) فنقول: إن الواجب الوجود بذاته لا علة له، وإن الممكن الوجود بذاته له علة، ٥ وإن الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته، وإن الواجب الوجود لا يمكن أن يكون وجوده مكافئا لوجود آخر، فيكون كل واحد منهما مساويا للآخر فى وجوب الوجود ويتلازمان. وأن والواجب الوجود لا يجوز أن يجتمع وجوده عن كثرة ألبتة. وأن الواجب الوجود لا يجوز أن تكون الحقيقة التى له مشتركا فيها بوجه من الوجوه، حتى يلزم من تصحيحنا ذلك أن يكون واجب الوجود غير مضاف، ولا متغير، ولا متكثر، ١٠ ولا مشارك فى وجوده الذى يخصه. [٣٨]

(٣) أما أن الواجب الوجود لا علة له، فظاهر. لأنه إن كان لواجب الوجود علة فى وجوده، كان وجوده بها. وكل ما وجوده بشىء، فإذا اعتبر بذاته دون غيره لم يجب له وجود، وكل ما إذا اعتبر بذاته دون غيره، ولم يجب له وجود، فليس واجب الوجود بذاته. فبين أنه إن كان لواجب الوجود بذاته علة لم يكن واجب الوجود بذاته. فقد ظهر ١٥ أن الواجب الوجود لا علة له. وظهر من ذلك أنه لا يجوز أن يكون شىء واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره، لأنه إن كان يجب وجوده بغيره، فلا يجوز أن يوجد دون غيره، وكلما لا يجوز أن يوجد دون غيره، فيستحيل وجوده واجبا بذاته. ولو وجب بذاته، لحصل. ولا تأثير لإيجاب الغير فى وجوده الذى يؤثر غيره فى وجوده؛ فلا يكون واجبا وجوده فى ذاته.

(4) Moreover, whatever is possible in existence when considered in itself, its existence and nonexistence are both due to a cause. [This is] because, if it comes into existence, then existence, as distinct from nonexistence, would have occurred to it. [Similarly,] if it ceases to exist, 5 then nonexistence, as distinct from existence, would have occurred to it. Hence, in each of the two cases, what occurs to the thing must either occur through another or not. If [it occurs] through another, then [this] other is the cause. And if it did not exist through another, [then the nonexistence of the other is the cause of its nonexistence].

10 (5) Hence, it is clear that whatever exists after nonexistence has been specified with something possible other than itself. The case is the same with nonexistence. This is because the thing's quiddity is either sufficient for this specification or not. If its quiddity is sufficient for either of the two states of affairs [existence or nonexistence] to obtain, then 15 that thing would be in itself of a necessary quiddity, when [the thing] has been supposed not to be necessary [in itself]. And this is contradictory. If [on the other hand] the existence of its quiddity is not sufficient [for specifying the possible with existence]—[the latter] being, rather, something whose existence is added to it—then its existence would be neces- 20 sarily due to some other thing. [This,] then, would be its cause. Hence, it has a cause. In sum, then, either of the two things [existence or nonexistence] would obtain necessarily for [the possible that was] due, not to itself, but to a cause. The existential idea would be realized through a cause (namely, an existential cause); and the nonexistential idea [would be 25 realized] through a cause (namely, the absence of the [former] existential idea, as you have known).

(6) We thus say: [The possible in itself] must become necessary through a cause and with respect to it. For, if it were not necessary, then with the existence of the cause and with respect to it, it would [still] be 30 possible. It would then be possible for it to exist or not to exist, being specified with neither of the two states. [Once again,] from the beginning this would be in need of the existence of a third thing through which either existence (as distinct from nonexistence) or nonexistence (as distinct from existence) would be assigned for [the possible] when the cause of its 35 existence with [this state of affairs] would not have been specified.[1] This would be another cause, and the discussion would extend to an infinite regress. And, if it regresses infinitely, the existence of the possible, with all this, would not have been specified by it. As such, its existence would not have been realized. This is impossible, not only because this leads to

(٤) وأيضا أن كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته، فوجوده وعدمه كلاهما بعلة، لأنه إذا وجد فقد حصل له الوجود متميزاً من العدم، وإذا عدم حصل له العدم متميزاً من الوجود. فلا يخلو إما أن يكون كل واحد من الأمرين يحصل له عن غيره أو لا عن غيره، فإن كان عن غيره فالغير هو العلة؛ وإن كان لا يحصل عن غيره.

٥ (٥) ومن البين أن كل ما لم يوجد ثم وجد فقد تخصص بأمر جائز غيره. وكذلك فى العدم، وذلك لأن هذا التخصيص إما أن تكفى فيه ماهية الأمر أو لا تكفى فيه ماهية، فإن كانت ماهيته تكفى لأى الأمرين كان، حتى يكون [٣٩] حاصلاً، فيكون ذلك الأمر واجب الماهية لذاته، وقد فرض غير واجب؛ هذا خلف. وإن كان لا يكفى فيه وجود ماهيته، بل أمر يضاف إليه وجود ذاته، فيكون وجوده لوجود شىء آخر غير ذاته لا بد ١٠ منه، فهو علته، فله علة. وبالجملة فإنما يصير أحد الأمرين واجبا له، لا لذاته، بل لعلة. أما المعنى الوجودى فبعلةٍ، هى علة وجودية. وأما المعنى العدمى فبعلةٍ، هى عدم العلة للمعنى الوجودى، وعلى ما علمت.

(٦) فنقول: إنه يجب أن يصير واجباً بالعلة، وبالقياس إليها. فإنه إن لم يكن واجبا، كان عند وجود العلة وبالقياس إليها ممكناً أيضا، فكان يجوز أن يوجد وأن لا ١٥ يوجد غير متخصص بأحد الأمرين، وهذا محتاج من رأس إلى وجود شىء ثالث يتعين له به الوجود عن العدم، أو العدم عن الوجود عند وجود العلة، فيكون ذلك علة أخرى، ويتمادى الكلام إلى غير النهاية. وإذا تمادى إلى غير النهاية لم يكن، مع ذلك، قد تخصص له وجوده، فلا يكون قد حصل له وجود، وهذا محال، لا لأنه ذاهب إلى غير النهاية

an infinity of causes—for this is a dimension,[2] the impossibility of which is still open to doubt in this place—but because no dimension has been arrived at through which its existence is specified, when it has been supposed to be existing. Hence, it has been shown to be true that whatever is possible in its existence does not exist unless rendered necessary with respect to its cause.

(7) We [further] say: It is impossible for the Necessary Existent to be equivalent to another necessary existent so that this would exist with that and that would exist with this, neither being the cause of the other [but] both, rather, being equal with respect to the matter of the necessity of existence. [This is] because, if the essence of the one is considered in itself, apart from the other, then it would have to be either [(a)] necessary in itself or [(b)] not necessary in itself.

(8) If [(a)] necessary in itself, then either it would have also a necessity with respect to the other, whereby a thing would be both a necessary existent in itself and a necessary existent through another (which, as we have seen, is impossible); or it would have no necessity by reason of another and, hence, it would not be necessary for its existence to be consequent on the existence of the other, and it follows necessarily that its existence would have no relation with the other such that it exists only when this other exists.

(9) But, if [(b)] it is not necessary in itself, then, considered in itself, it must be possible in existence and considered, with respect to the other, necessary in existence. From this it follows that either the other is of the same [state] or [it is] not. [If not, then it would not be equivalent in existence.] If the other is of the same [state], then it follows that the necessity of existence of this [one] derives from that [other] when that [other] is either [(i)] within the bounds of possible existence or [(ii)] within the bounds of necessary existence.

(10) If the necessary existence of this [one] derives from that [other]—that [other] being within the bounds of necessary existence—and does not derive from itself or some prior third thing, as we have stated in a previous context, but [derives] from that from which it comes to be, then a condition of the necessary existence of this [one] becomes the necessary existence of what occurs thereafter [as a consequence of] its necessary existence, the posteriority [here] being in essence. As such, no necessary existence is realized at all for it. If [on the other hand] the necessary existence of this [one] derives from that [other]—[that other] being within the bounds of

فى العلل فقط، فإن هذا فى هذا الموضع بُعْدٌ مشكوك فى إحالته، بل لأنه لم يوجد بُعْدٌ ما به يتخصص وقد فرض موجوداً. فقد صح أن كل ما هو ممكن الوجود لا يوجد ما لم يجب بالقياس إلى علته.

(٧) ونقول: ولا يجوز أن يكون واجب الوجود مكافئا لواجب وجود آخر، حتى يكون هذا موجوداً مع ذلك، وذلك موجوداً مع هذا، وليس أحدهما [٤٠] علة للآخر، بل هما متكافئان فى أمر لزوم الوجود. لأنه لا يخلو إذا اعتبر ذات أحدهما بذاته دون الآخر، إما أن يكون واجبا بذاته أو لا يكون واجبا بذاته.

(٨) فإن كان واجبا بذاته فلا يخلو إما أن يكون له وجوب أيضا باعتباره مع الثانى، فيكون الشىء واجب [الوجود][١] بذاته، وواجب الوجود لأجل غيره، وهذا محال، كما قد مضى، وإما أن لا يكون له وجوب بالآخر، فلا يجب أن يتبع وجوده وجود الآخر، ويلزمه أن لا يكون لوجوده علاقة بالآخر، حتى يكون إنّما يوجد إذا وجد الآخر هذا.

(٩) وأما إن لم يكن واجبا بذاته، فيجب أن يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود، وباعتبار الآخر واجب الوجود. فلا يخلو حينئذ إما أن يكون الآخر كذلك أو لا يكون، فإن كان الآخر كذلك فلا يخلو حينئذ إما أن يكون وجوب الوجود لهذا من ذلك، وذلك فى حد إمكان الوجود، أو فى حد وجوب الوجود.

(١٠) فإن كان وجوب الوجود لهذا من ذلك، وذلك هو فى حد وجوب الوجود، وليس من نفسه، أو من ثالث سابق، كما قلناه فى وجه سلف، بل من الذى يكون منه، كان وجوب وجود هذا شرطاً فيه وجوب وجود ما يحصل بعد وجوب وجوده، بَعْدية بالذات؛ فلا يحصل له وجوب وجود ألبتة. وإن كان وجوب الوجود لهذا من ذلك، وذلك

---

[١] الوجوب. الوجود، قنواتي

possibility—then the necessary existence of this [one] derives from the essence of that [other] when [that other] is within the bounds of possibility. The essence of that [other] which is within the bounds of possibility would bestow necessary existence on this [one], having derived not possibility but necessity from this [one]. Thus, the cause of [that one] is the possible existence of this [one], whereas the possible existence of this [one] is not caused by that [other]. As such, the two cannot be equivalent—I mean, that whose causality is essential and that which is essentially caused.

(11) Another [circumstance][3] occurs [relating to the above argument]: namely, that, if the possible existence of that [one] is the cause of the necessary existence of this [one], then the existence of [the latter] is not connected with the necessary existence of [the former], but only with its possibility. It follows, then, that the existence of [the latter] is possible with the nonexistence of [the former], when both have been supposed to be equivalent—and this is contradictory. Hence, it is impossible for the two to be existentially equivalent in the circumstance of not being attached to an external cause. Rather, one must be the one that is essentially prior, or else there must be some other external cause that either necessitates both by necessitating the relation between them or necessitates the relation between them by necessitating them.

(12) The two related things [are such that] one is not necessitated *by* the other but is [necessary] *with* the other, that which necessitates them being the cause that brought them together (and also the two substances or two subjects described by the two [relatives]). The existence of the two subjects or substances alone is not sufficient to [make] the two [related], a third thing that combines the two [being required]. This is because the existence of each of the two and its true nature would either consist in their being with the other [or not].[4] [If they consist in being with the other,] then the existence of [each] in itself would not be necessary. It thus becomes possible and, hence, becomes caused. Its cause, as we have stated, would not be equivalent [to it] in existence. As such, its cause would therefore be something else, and hence [the existent] and its cause would not be the cause of the relation between the two, but [the cause would be] that other.

(13) [If, on the other hand, the existence and true nature of each] does not consist in [being with the other], then the conjunction of the two would be an occurrence pertaining to the proper[5] existence of each and consequent to it. Also, the existence proper to the one would not be due to its equivalence inasmuch as it is equivalent, but due to a prior cause, if it is caused. Then its existence would be due either [(a)] to its companion, not inasmuch as the latter is its equivalent, but due to the existence that

فى حد الإمكان، فيكون وجوب وجود هذا من ذات ذلك وهو فى حد الإمكان، ويكون ذات ذلك فى حد الإمكان مفيداً لهذا وجوب الوجود، وليس له حد الإمكان مستفادا من هذا، بل الوجوب. [٤١] فتكون العلة لهذا إمكان وجود ذلك، وإمكان وجود ذلك ليس علته هذا، فيكونان غير متكافئين، أعنى ما هو علته بالذات ومعلول بالذات.

٥ (١١) ثم يعرض شىء آخر وهو، أنه إذا كان إمكان وجود ذلك هو علة إيجاب وجود هذا، لم يتعلق وجود هذا بوجوبه؛ بل بإمكانه. فوجب أن يجوز وجوده مع عدمه وقد فرضا متكافئين؛ هذا خلف. فإذن ليس يمكن أن يكونا متكافئ الوجود، فى حالٍ ما لا يتعلقان بعلة خارجة، بل يجب أن يكون أحدهما هو الأول بالذات، أو يكون هناك سبب خارج آخر يوجبهما جميعا بايجاب العلاقة التى بينهما أو

١٠ يوجب العلاقة بإيجابهما.

(١٢) والمضافان ليس أحدهما واجباً بالآخر، بل مع الآخر، والموجب لهما العلة التى جمعتهما، وأيضا المادتان أو الموضوعان أو الموصوفان بهما. وليس يكفى وجود المادتين أو الموضوعين لهما وحدهما، بل وجود ثالث يجمع بينهما. وذلك لأنه لا يخلو إما أن يكون وجود كل واحد من الأمرين وحقيقته هو أن يكون مع الآخر، فوجوده بذاته يكون

١٥ غير واجب، فيصير ممكناً، فيصير معلولاً، ويكون كما قلنا ليس علته مكافئة فى الوجود، فتكون إذن علته أمراً آخر، فلا يكون هو والآخر علة للعلاقة التى بينهما، بل ذلك الآخر.

(١٣) وإما أن لا يكون، فتكون المعية طارئةً على وجوده الخاص لاحقةً له. وأيضا فإن الوجود الذى يخصه لا يكون عن مكافيه من حيث هو مكافيه؛ بل عن علة متقدمة إن كان معلولا. فحينئذ إما أن يكون وجوده ذلك عن صاحبه، لا من حيث يكافيه، [٤٢]

is proper to its companion (and, as such, they would not be equivalent, but, rather, [an instance of] cause and effect, its companion being also a cause of the imagined relation between them, as in the case of father and son); or [(b)] they would be equivalent, belonging to the class of equivalents where one is not the cause of the other, the relation [of concomitance] being necessary for their existence. As such, the primary cause of the relation would be something external that brings about the existence of both, as you have known, the relation being accidental. Hence, there would be no equivalence there, except in terms of a differing or a necessary concomitant accident. But this is something other than that with which we are concerned. There would necessarily be a cause for that which is accidental; and the two things, as far as equivalence is concerned, would both be caused.

Chapter [Seven]

That the Necessary Existent is one

(1) We further say: The Necessary Existent must be one entity. Otherwise, let [us suppose the Necessary Existent were] a multiplicity in which each [member] is a necessary existent. It would then follow that each, with respect to the meaning which is its true nature, either would not differ at all from [any] other [member] or would differ from it. If it does not differ from the other in the meaning that belongs to [itself] essentially, differing from [the other] only in not being it—and this is inescapably a difference—then it differs from it in [something] other than the meaning. This is because the meaning in both does not differ; [but] something has conjoined [with] it, in terms of which it becomes "this" or in "this" (or it was conjoined by the very fact of being "this" or in "this"), while this [thing] that conjoins [with] it did not conjoin [with] the other. Rather, it is through [what the former has] that [the other] becomes "that," or [through] the very fact that "that" is "that." This is some [kind] of specification that has attached to that meaning through which there is a difference between the two [necessary existents]. Hence, each of the two differs from the other through [this thing that conjoined the one, but not the other,] but would not differ from it in [that it has] the same meaning. It would thus differ from it in [something] other than this meaning.

بل من حيث وجود صاحبه الذى يخصه ، فلا يكونان متكافئين ، بل علة ومعلولا ، ويكون
صاحبه أيضا علة للعلاقة الوهمية بينهما كالأب والابن ، وإما أن يكونا متكافئين من جملة
ما يكون الأمر ان ليس أحدهما علة للآخر ، وتكون العلاقة لازمة لوجودهما ، فتكون العلة
الأولى للعلاقة هى أمر خارج موجد لذاتيهما على ما علمت ، والعلاقة عرضية ، فيكون
٥ لا تكافؤ هناك إلا بالعرض المباين أو اللازم. وهذا غير ما نحن فيه ، ويكون للذى بالعرض
علة لا محالة ، فيكونان من حيث التكافؤ معلولين. [٤٣]

[الفصل السابع]
(ز) فصل
فى أن واجب الوجود واحد

١٠ (١) ونقول أيضا : إن واجب الوجود يجب أن يكون ذاتا واحدة. وإلا فليكن
كثرة ويكون كل واحد منها واجب الوجود ، فلا يخلو إما أن يكون كل واحد منها فى
المعنى الذى هو حقيقته ، لا يخالف الآخر ألبتة أو يخالفه. فإن كان لا يخالف الآخر فى
المعنى الذى لذاته بالذات ، ويخالفه بأنه ليس هو ، وهذا خلاف لا محالة ، فيخالفه فى
غير المعنى. وذلك لأن المعنى الذى هو فيهما غير مختلف ، وقد قارنه شىء به صار هذا
١٥ أو فى هذا ، أو قارنه نفس أنه هذا أو فى هذا ، ولم يقارنه هذا المقارن فى الآخر ، بل ما
به صار ذاك ذاك ، أو نفس أن ذاك ذاك ، وهذا تخصيص ما قارن ذلك المعنى ، وبينهما
به مباينة. فإذن كل واحد منهما يباين الآخر به ، وليس يخالفه فى نفس المعنى ، فيخالفه
فى غير المعنى.

(2) [Now,] the things that are other than the meaning but which attach to the meaning are the accidents and unessential sequels. These sequels either occur to the thing's existence inasmuch as it is that existence ([in which case] it is necessary that everything in this existence [must] agree, when [in fact] these were supposed to be different—and this is contradictory), or [these sequels] occur to [the thing's existence] from external causes, not from [the thing's] quiddity itself. [As such,] it would then follow that, if it were not for that cause, [the sequels] would not have occurred; and, if it were not for that cause, [the existent] would not be different [from another]; and, if it were not for that cause, the essences either would or would not be one; and if it were not for that cause, "this" by itself would not be a necessary existent, [nor] "that" by itself a necessary existent—[that is,] not with respect to existence, but with respect to the accidents.

(3) Thus, the necessity of existence of each, particular to each and singled out [for each], would be derived from another. But it has been stated that whatever is a necessary existent through another is not a necessary existent in itself; rather, within its own domain[1] it is a possible existent. It would then [follow] that, although each one of this [supposed multiplicity] is in itself a necessary existent, it is [also], within its own domain, a possible existent—and this is impossible.

(4) Let us now suppose that [each member of the supposed multiplicity] differs from the [other] in some basic meaning, after agreeing with it in the meaning [of being a necessary existent]. It follows, then, that either that [basic] meaning would be a condition for the necessity of existence, or it would not. If it is a condition for the necessity of existence, it is obvious that everything that is a necessary existent must agree with respect to it. If it is not a condition for the necessity of existence, then the necessity of existence would have been established [as] a necessity of existence without it, [the latter] intruding on it, occurring accidentally to it, and [being] related to it after that [existence] has been completed as a necessary existence. But we have denied this as impossible, showing its falsity. Hence, [each member of the supposed multiplicity] cannot differ from [the other] in [the supposed basic] meaning.

(5) Indeed, we must add further clarification of this, [taking it] from another aspect—namely, that division of the meaning of necessary existence in [the supposed] multiplicity must conform to [only] one of two alternatives. It would have to be either by way of its division in terms of

(٢) والأشياء التى هى غير المعنى وتقارن المعنى هى الأعراض واللواحق الغير الذاتية. وهذه اللواحق فإما أن تعرض لوجود الشىء بما هو ذلك الوجود [٤٤] فيجب أن يتفق الكل فيه، وقد فرض أنها مختلفة فيه، وهذا خلف. وإما أن تعرض له عن أسباب خارجة لا عن نفس ماهيته، فيكون لولا تلك العلة لم تعرض، فيكون لولا تلك العلة لم يختلف. فيكون لولا تلك العلة لكانت الذوات واحدةً أو لم تكن، فيكون لولا تلك العلة ليس هذا بانفراده واجب الوجود، وذلك بانفراد، واجب الوجود لا من حيث الوجود، بل من حيث الأعراض.

(٣) فيكون وجوب وجود كل واحد منهما الخاص به، المنفرد له، مستفاداً من غيره. وقد قيل إن كل ما هو واجب الوجود بغيره فليس واجب الوجود بذاته، بل هو فى حد ذاته ممكن الوجود، فتكون كل واحدة من هذه، مع أنها واجبة الوجود بذاتها، ممكنة الوجود فى حد ذاتها، وهذا محال.

(٤) ولنفرض الآن أنه يخالفه فى معنى أصلى، بعد ما يوافقه فى المعنى، فلا يخلو ذلك المعنى إما أن يكون شرطاً فى وجوب الوجود، أو لا يكون. فإن كان شرطا فى وجوب الوجود، فظاهر أنه يجب أن يتفق فيه كل ما هو واجب الوجود، وإن لم يكن شرطا فى وجوب الوجود، فوجوب الوجود متقرر دونه وجوب وجود، وهو داخل عليه، عارض، مضاف إليه، بعد ما تم ذلك وجوب وجود، وقد منعنا هذا وبينا فساده. فإذن لا يجوز أن يخالفه فى المعنى. [٤٥]

(٥) بل يجب أن نزيد لهذا بياناً من وجه آخر وهو: أن أنقسام معنى وجوب الوجود فى الكثرة لا يخلو من وجهين: إما أن يكون على سبيل انقسامه بالفصول وإما على سبيل

differentiae or by way of its division in terms of accidents. [Now,] it is known that differentiae are not included in the definition of that which stands as genus, for they do not confer on the genus its true nature, conferring on it only actual subsistence. This is exemplified by "the rational," for "the rational" does not confer on animal the meaning of "animality" but confers on it subsistence in actuality, as a specific existing entity. It must also be the case that the differentiae of necessary existence, if [such attribution] is correct, would have to be such that they do not confer on necessary existence its true nature but would confer on it actual existence. But this is impossible in two respects.

(6) One of the two is that the true nature of necessary existence is nothing but the very assuredness of existence, unlike the true nature of animality, which is something other than the assuredness of existence (existence being either a necessary concomitant of it or an intruder on it, as you have known). Hence, the conferring of existence upon unnecessary existence would necessarily be the conferring of a condition [constituent] of its true nature. But the permissibility of this [to obtain] between differentiae and genus has been denied as impossible.

(7) The second respect is that it would follow that the reality of necessary existence is dependent on its being realized in actuality through that which necessitates it, [in which case] the sense in which a thing is a necessary existent would be that it is a necessary existent though another. But what we are discussing [here] is necessary existence in itself. Thus, the thing which is a necessary existent in itself would be a necessary existent through another; and we have refuted this.

(8) It has thus become clear that the division of necessary existence into these matters would not be the division of the generic meaning into differentiae. Hence, it has become evident that the meaning that entails necessary existence cannot be a generic meaning, divisible by differentiae and accidents. It thus remains that it would be a meaning [in terms of] species. We thus say: It would not be possible for its kind of species to be predicated of many, because, if the individuals of the one species, as we have shown, do not differ in the essential meaning, they must then differ only in terms of accidents. But we have prohibited the possibility of this in

انقسامه بالعوارض. ثم من المعلوم أن الفصول لا تدخل فى حد ما يقام مقام الجنس. فهى لا تفيد الجنس حقيقته، وإنما تفيده القوام بالفعل، وذلك كالناطق، فإن الناطق لا يفيد الحيوان معنى الحيوانية، بل يفيده للقوام بالفعل ذاتا موجودة خاصة. فيجب أيضاً أن تكون فصول وجوب الوجود، إن صحت، بحيث لا تفيد وجوب الوجود حقيقة وجوب الوجود، بل ٥ يفيده الوجود بالفعل. وهذا محال من وجهين:

(٦) أحدهما، أنه ليس حقيقة وجوب الوجود إلا نفس تأكد الوجود، لا كحقيقة الحيوانية التى هى معنى غير تأكد الوجود، والوجود لازم لها، أو داخل عليها، كما علمت. فإذن إفادة الوجود لوجوب الوجود، هى إفادة شرط من حقيقته ضرورةً، وقد منع جواز هذا ما بين الجنس والفصل.

١٠ (٧) والوجه الثانى، أنه يلزم أن تكون حقيقة وجوب الوجود متعلقةً فى أن تحصل بالفعل بموجب له، فيكون المعنى الذى به يكون الشىء واجب الوجود يجب وجوده بغيره، وإنما كلامنا فى وجوب الوجود بالذات، فيكون الشىء الواجب الوجود بذاته واجب الوجود بغيره، وقد أبطلنا هذا.

(٨) فقد ظهر أن انقسام وجوب الوجود إلى تلك الأمور، لا يكون انقسام المعنى ١٥ الجنسى إلى الفصول. فتبيّن أن المعنى الذى يقتضى وجوب الوجود لا يجوز [٤٦] أن يكون معنى جنسياً ينقسم بفصول أو أعراض. فبقى أن يكون معنى نوعياً. فنقول: ولا يجوز أن تكون نوعيته محمولة على كثيرين، لأن أشخاص النوع الواحد، كما بينا، إذا لم تختلف فى المعنى الذاتى، وجب أن تكون إنما تختلف بالعوارض، وقد منعنا إمكان هذا

necessary existence. It may be possible to show this by a kind of summary, where the purpose would turn out [to be] what we mean. We thus say:

(9) If necessary existence is an attribute of the thing, existing for it, then [there are two alternatives. The first is that] it would be necessary, as regards this attribute—that is, necessary existence—that that very attribute should exist for this [thing] to which it is attributed. As such, any other [hypothetical attribute] of [the kind] cannot exist except as an attribute of that [one] thing. Hence, it would be impossible for [such an attribute] to exist for another and it must, hence, exist for [that thing] alone. [The second alternative is that] the existence [of the attribute] is possible but not necessary for it. As such, it would be possible for that thing not to be a necessary existent in itself when it is a necessary existent in itself—and this is a contradiction. Hence, necessary existence [belongs] to only one [existent].

(10) If [to this] someone were to say, "Its existence for this [thing] does not prevent its existence as an attribute for the other, and its being an attribute of the other does not falsify its being an attribute of [the former]," we say:

(11) We are speaking of the assigning of necessary existence as an attribute [to the thing] inasmuch as it belongs to it and inasmuch as no attention is paid to the other. For this [necessary existence] is not an identical attribute of the other but is similar to it, [where] what is necessary in it is the very same thing which would be necessary in the other. To put it in another way, we say:

(12) [In order for] each one of [the hypothesized necessary existents] to be a necessary existent and to be the specific thing that it is, it [must be] either one [and the same—in which case] whatever is a necessary existent is itself [that] thing and no other[—or not one and the same]. If its being a necessary existent is other than its being the very same thing [that] it is, then the conjunction of the Necessary Existent with [the fact] that it is the very thing that it is would have to be due either to itself, or to a necessitating ground, or to a cause other than itself. If due to itself and to the fact that it is a necessary existent, then whatever is a necessary existent would have to be this very thing. If due to a necessitating ground and cause other than it, then it would have a cause for being this very thing. Hence, there would be a cause for the specific property of its singular existence. It is, then, caused.

فى وجوب الوجود ، وقد يمكن أن نبين هذا بنوع من الاختصار ، ويكون الغرض راجعاً إلى ما أردناه. فنقول:

(٩) إن وجوب الوجود إذا كان صفة للشىء وموجوداً له، فإما أن يكون واجباً فى هذه الصفة، أى فى وجوب الوجود ، أن تكون عين تلك الصفة موجودة لهذا الموصوف، فيمتنع الواحد منها أن يوجد وجودا لا يكون صفةً له، فيمتنع أن يوجد لغيره، فيجب أن يوجد له وحده؛ وإما أن يكون وجودها له ممكنا غير واجب. فيجوز أن يكون هذا الشىء غير واجب الوجود بذاته وهو واجب الوجود بذاته؛ هذا خلف. فوجوب الوجود لا يكون إلا لواحد فقط.

(١٠) فإن قال قائل: إن وجوده لهذا ، لا يمنع وجوده صفة للآخر فكونه صفةً للآخر لا يبطل وجوب كونه صفةً له. فنقول:

(١١) كلامنا فى تعيين وجوب الوجود صفة له، من حيث هو له، من حيث لا يلتفت فيه إلى الآخر ، فذلك ليس صفة للآخر بعينه؛ بل مثلها ، الواجب فيها ما يجب فى تلك بعينها . وبعبارة أخرى نقول:

(١٢) إن كون الواحد منها واجب الوجود ، وكونه هو بعينه، إما أن يكون واحدا ، فيكون كل ما هو واجب الوجود فهو هو بعينه وليس غيره. وإن كان [٤٧] كونه واجب الوجود ، غير كونه هو بعينه، فمقارنة واجب الوجود لأنه هو بعينه، إما أن يكون أمراً لذاته، أو لعلةٍ وسبب موجب غيره. فإن كان لذاته، ولأنه واجب الوجود ، فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا بعينه؛ وإن كان لعلةٍ وسبب موجب غيره، فلكونه هذا بعينه سببٌ، فلخصوصية وجوده المنفرد سبب، فهو معلول.

(13) The Necessary Existent is therefore one in [its] entirety (not as species are [subsumed] under genus) and one in number (not as individuals [subsumed] under species). Rather, it is a meaning, the explication of whose term belongs only to it; and its existence is not shared by any other. We will clarify this further in another place. These are the specific properties with which the Necessary Existent is exclusively endowed.

(14) As regards the possible existent, from this its specific property has become evident—namely, that it necessarily needs some other thing to render it existing in actuality. Whatever is a possible existent is always, considered in itself, a possible existent; but it may happen that its existence becomes necessary through another. This may either occur to it always, or else its necessary existence through another may not be permanent—occurring, rather, at one time and not another. This [latter] must have matter that precedes its existence in time, as we will clarify. That whose existence is always necessitated by another is also not simple in its true nature. [This is] because what belongs to it [when] considered in itself is other than what belongs to it from another. It attains its haecceity in existence from both together. For this reason, nothing other than the Necessary Existent, considered in Himself, is stripped of associating with what is in potentiality and [what is within the realm of] possibility. He is the single existent, [every] other [being] a composite [dual].[2]

Chapter [Eight]

On clarifying [the meaning] of "truth" and "veracity"; defense of the primary statements in true premises

(1) As regards truth, one understands by it existence in external things absolutely, and one understands by it permanent existence, and one understands by it the state of the verbal statement or of the belief indicating the state of the external thing, if it corresponds with it, such that we would say, "This is a true statement" and "This is a true belief." The Necessary Existent would thus be the permanently true in itself, while the possible existent would be true through another and false in itself. Hence, all things other than One Necessary Existent are, in themselves, false. As

(١٣) فإذن واجب الوجود واحد بالكلية ليس كأنواع تحت جنس، وواحد بالعدد ليس كأشخاص تحت نوع، بل معنى شرح اسمه له فقط، ووجوده غير مشترك فيه. وسنزيد هذا إيضاحا فى موضع آخر. فهذه الخواص التى يختص بها واجب الوجود.

(١٤) وأما الممكن الوجود، فقد تبين من ذلك خاصيته وهو أنه يحتاج ضرورة إلى شىء آخر يجعله بالفعل موجودا. وكل ما هو ممكن الوجود فهو دائما، باعتبار ذاته، ممكن الوجود، لكنه ربما عرض أن يجب وجوده بغيره، وذلك إما أن يعرض له دائما، وإما أن يكون وجوب وجوده عن غيره ليس دائما، بل فى وقتٍ دون وقت. فهذا يجب أن يكون له مادة تتقدم وجوده بالزمان، كما سنوضحه. والذى يجب وجوده بغيره دائما، فهو أيضا غير بسيط الحقيقة. لأن الذى له باعتبار ذاته، غير الذى له من غيره، وهو حاصل الهوية منهما جميعاً فى الوجود، فلذلك لا شىء غير واجب الوجود تعرّى عن ملابسة ما بالقوة والإمكان باعتبار نفسه، وهو الفرد، وغيره زوج تركيبى. [٤٨]

[الفصل الثامن]
(ح) فصل
فى بيان الحق، والصدق، والذب عن أول الأقاويل، فى المقدمات الحقة

(١) أما الحق فيفهم منه الوجود فى الأعيان مطلقاً، ويفهم منه الوجود الدائم، ويفهم منه حال القول أو العقد الذى يدل على حال الشىء فى الخارج إذا كان مطابقاً له، فنقول: هذا قول حق، وهذا اعتقاد حق. فيكون الواجب الوجود هو الحق بذاته دائما، والممكن الوجود حق بغيره، باطل فى نفسه. فكل ما سوى الواجب الوجود الواحد باطل

for the truth by way of correspondence, it is similar to the veracious, except that, as I reckon, it is "veracious" when considered in terms of its relation to the fact and "true" when the relation of the fact to it is considered.

(2) The statements most deserving of being [called] true are those whose truth is permanent; and, of these, the most deserving are those whose truth is primary, requiring no cause. And the most primary of all true statements, to which everything in analysis reduces (so that it is predicated either potentially or actually of all things demonstrated or made evident through it), is—as we have shown in the *Book of Demonstration*[1]—[as follows]: "There is no intermediary between affirmation and negation." This property is not an occurrence to one [particular] thing but is one of the occurrences to the existent inasmuch as it exists, because of its pervasiveness in all existing [things]. When the sophist denies this [primary statement], he either denies it only with his tongue, obdurately, or [denies it] because of a doubt in matters where, for example, he fails to see the contradictory extremes due to his being overcome by an error (because of his not having attained knowledge of the [true] state of the contradictory and its conditions). Moreover, censoring the sophist and ever alerting the perplexed [against error] is incumbent at all times on the philosopher—[a task he undertakes] inescapably through some type of dialogue. There is no doubt that this dialogue would be a type of syllogism whose required [conclusion] is necessary (unless it would not in itself[2] be a syllogism whose required [conclusion] was necessary but would [instead] be a syllogism in terms of [simply] being a syllogism [in form]).[3]

(3) This is because the syllogism whose required [conclusion] is necessary is of two aspects. [The first] is a syllogism that is [a syllogism] in itself—namely, the one whose premises are themselves true[4] and are better known to the rationally discerning than the conclusion, and whose composition [is such] that it yields a valid conclusion. [The second] is a syllogism similar to the [former] in terms of being a syllogism [in form]. [This is] where [(a)] the state of the premises is similar to the first—[but only] for the one being debated—so that [the latter] would admit something even if [it is] not true, and, [(b)] if true, [the premises] would not be better known than the conclusion, which [the latter] would [also] admit. Thus, a syllogism is constructed against [the one being debated] either in an absolutely correct way or in a manner [that the latter] deems [to be correct]. In summary [then] a syllogism is that from which something follows necessarily, once its premises are admitted. And [the above dialectical argument] would be a syllogism inasmuch as it is [as] thus

فى نفسه. وأما الحق من قبل المطابقة فهو كالصادق، إلا أنه صادق فيما أحسب باعتبار نسبته إلى الأمر، وحق باعتبار نسبة الأمر إليه.

(٢) وأحق الأقاويل أن يكون حقاً ما كان صدقه دائما، وأحق ذلك ما كان صدقه أوليا ليس لعلة. وأول كل الأقاويل الصادقة الذى ينتهى إليه كل شىء فى التحليل، حتى أنه يكون مقولا بالقوة أو بالفعل فى كل شىء يُبين أو يَتبين به، كما بيناه فى كتاب البرهان، ٥ هو أنه: لا واسطة بين الإيجاب والسلب. وهذه الخاصة ليست من عوارض شىء إلا من عوارض الموجود بما هو موجود، لعمومه فى كل موجود. [٤٩] والسوفسطائى إذا أنكر هذا، فليس ينكره إلا بلسانه معانداً، أو يكون قد عرض له شبهة فى أشياء فسد عليه عنده فيها طرفَا النقيض لغلطٍ جرى عليه مثلا، لأنه لا يكون حصل له حال التناقض وشرائطه. ثم إن تبكيت السوفسطائى، وتنبيه المتحير أبدا، إنما هو فى كل حال على ١٠ الفيلسوف، ويكون لا محالة بضرب من المحاورة. ولا شك أن تلك المحاورة تكون ضرباً من القياس الذى يلزم مقتضاه، إلا أنه لا يكون فى نفسه قياسا يلزم مقتضاه، ولكن يكون قياسا بالقياس.

(٣) وذلك لأن القياس الذى يلزم مقتضاه على وجهين: قياس فى نفسه، وهو الذى تكون مقدماته صادقة فى أنفسها، وأعرف عند العقلاء من النتيجة، ويكون تأليفه تأليفا ١٥ منتجا، وقياس كذلك بالقياس، وهو أن تكون حال المقدمات كذلك عند المحاور حتى يسلم الشىء وإن لم يكن صدقا، وإن كان صدقا لم يكن أعرف من النتيجة التى يسلمها، فيؤلف عليه بتأليف صحيح مطلق أو عنده. وبالجملة فقد كان القياس ما إذا سلمت مقدماته لزم منه شىء، فيكون ذلك قياسا من حيث هو كذا. ولكنه ليس يلزم أن يكون

[described]. It does not follow, however, that every syllogism whose required conclusion is necessary has to be a syllogism. [This is] because its required conclusion must be accepted [only] if [its premises are] admitted.[5] If [these are] not admitted, it [could still] be a syllogism because there has been placed in it that which, if postulated and admitted, makes [the acceptance of its conclusion] necessary. But inasmuch as [the premises] have not yet been admitted, its conclusion is not necessary. As such, [the definition of] the syllogism is more general than its being a syllogism whose required [conclusion] is necessary. [Moreover,] its being a syllogism whose required [conclusion] is necessary is, as you have known, of two divisions. Thus, the syllogism whose required [conclusion] is necessary in accordance with the fact itself is the one whose premises are in themselves admitted[6] and are prior to the conclusion.[7] As for the one [described] in terms of [simply] being a syllogism [in form], [this is the syllogism] where the person being addressed has admitted the premises and, hence, adherence to the conclusion becomes necessary for him.

(4) One of the astonishing things is that the sophist whose purpose is to wrangle is forced into one of two states of affairs: either silence and the desisting [from all argument]; or, inescapably, the acknowledging of [the truth of certain] things and the confession that they yield [necessary] conclusions against him.

(5) As regards the perplexed, his treatment [by us] consists in resolving a difficulty. This is because the perplexed has inevitably fallen into the state of affairs he is in [due to a number of alternative reasons. It may be] due to what he sees of the disagreement among the many who excel, and to his witnessing that the opinion of each one of them is contrary to the opinion of the other, [each of] whom [the perplexed] deems to be equal [to the other], not lesser than him. Thus, [the perplexed] cannot find [any] one of two [contrary] opinions necessarily more deserving of acceptance than the other. [His perplexity may also] be due to [the fact] that he has heard from the [above mentioned] famous [people], whose excellence is well attested, statements which his intellect, in its innate intelligence, does not accept. An example of this is the statement of one who said: "You cannot see a thing twice, nor even once," and, "A thing has no existence in itself, [but] only through relation." If [then] the one who utters such a statement is celebrated for wisdom, it is [hardly] unlikely for the seeker of knowledge to become perplexed by his statement. Alternatively, [the perplexity may also be] due to [the fact] that syllogisms are assembled for [the perplexed] whose conclusions are contrary, where he is unable to choose the one [as true] and to deem the other as spurious.

كل قياس قياسا يلزم مقتضاه، لأن مقتضاه يلزم إذا سلم، فإذا لم يسلم كان قياسا لأنه قد أورد فيه ما إذا وضع وسلم لزم، ولكن لما لم يسلم بعد لم يلزم مقتضاه، فيكون القياس قياسا، أعم من كونه قياسا يلزم مقتضاه. [٥٠] وكونه قياساً يلزم مقتضاه، هو أيضا على قسمين، على ما علمت، فالقياس الذى يلزم مقتضاه بحسب الأمر فى نفسه، هو ٥ الذى مقدماته مسلمة فى أنفسها، وأقدم من النتيجة. وأما الذى هو بالقياس، فالذى قد سلم المخاطب مقدماته، فتلزمه النتيجة.

(٤) ومن العجائب أن السوفسطائى الذى غرضه المماراة يضطر إلى أحد الأمرين: إما إلى السكوت والإعراض، وإما إلى الاعتراف لا محالة بأشياء، والاعتراف بأنها تنتج عليه.

(٥) وأما المتحير فعلاجه حل شبهة، وذلك لأن المتحير لا محالة إنما وقع فيما ١٠ وقع فيه إما لما يراه من تخالف الأفاضل الأكثرين، ويشاهده من كون رأى كل واحد منهم مقابلا لرأى الآخر الذى يجده قرنا له، لا يَقْصُر عنه، فلا يجب عنده أن يكون أحد القولين أولى بالتصديق من الآخر؛ وإما لأنه سمع من المذكورين المشهورين المشهود لهم بالفضيلة أقاويل لم يقبلها عقله بالبديهة، كقول من قال: إن الشىء لا يمكنك أن تراه مرتين، بل ولا مرة واحدة، وإن لا وجود لشىء فى نفسه، بل بالإضافة. فإذا كان قائل مثل هذا القول ١٥ مشهوراً بالحكمة لم يكن بعيدا أن يتحير الشادى لقوله. وإما لأنه قد اجتمع عنده قياسات متقابلة النتائج ليس يقدر على أن يختار واحدا منها ويزيف الآخر. [٥١]

(6) The philosopher obviates what afflicts the likes of these [perplexed individuals] in two ways: The first is to resolve the doubt into which [such an individual] has fallen. The second is to point out in a definitive manner that the existence of an intermediary between two contradictories is impossible.

(7) As for resolving [the doubt] into which [the perplexed] had fallen, it includes making it known to him that people are people, not angels. To this [he should add] that it is not necessarily the case that they would be equal in being correct, [nor does] it necessarily follow that, if one is more correct [than another] in one thing, the other may not be more correct than [the former] in something else. [The philosopher must also point out] that most of those who pretend to be philosophers learn logic but do not use it, resorting, in the final analysis, to innate bent, riding it as one who runs without pulling reins or restraining a bridle; also that, among the virtuous, there are those who make hints with symbols and utter expressions that are outwardly repulsive or false, having, in [uttering them], a hidden intention. This, indeed, is the pattern followed by most wise men—nay, by the prophets, who in no way commit error or [fall into it] inadvertently. This [then] would remove the [perplexed person's] preoccupation of heart with respect to what he disapproves of in men of learning.

(8) [The philosopher must] then apprise [the perplexed person further] and say: "When you speak, you must either intend by your utterance one specific thing or not intend [it]." If he says, "When I speak, I do not understand a thing," then [such an individual] would lie outside the lot of the seekers of guidance who are perplexed, contradicting [by his utterance] the very [statement he makes]. This type of discourse [cannot] be carried out with him. And if he says, "When I speak, I understand by [my] utterance all things," then [again] he lies outside the pale of those seeking guidance. If [on the other hand] he says, "When I speak, I understand by my speech either one specific thing or a multiplicity of limited things," then, in any case, he would have made, for the utterance, a signification to specific things where other things are not included in such a signification. [For,] if the multiplicity agrees in one meaning, then [the utterance] would have also signified one thing. If not, then the term [that is uttered] is equivocal, and it is certainly possible to single out a name for each one of that aggregate [of equivocal meanings]. This, then, is admitted by those who represent the perplexed who seek guidance.

(٦) فالفيلسوف يتدارك ما عرض لأمثال هؤلاء من وجهين: أحدهما حل ما وقع فيه من الشك؛ والثانى التنبيه التام على أنه لا يمكن أن يكون بين النقيضين واسطة.

(٧) أما حل ما وقع فيه فمن ذلك أن يعرّفه أن الناس ناس لا ملائكة. ومع ذلك فليس يجب أن يكونوا متكافئين فى الإصابة، ولا يجب إذا كان واحد أكثر صوابا فى شىء من آخر، أن لا يكون الآخر أكثر صواباً منه فى شىء آخر. وأن يعرف أن أكثر المتفلسفين يتعلم المنطق وليس يستعمله، بل يعود آخر الأمر فيه إلى القريحة فيركبها ركوب الراكض من غير كف عنان أو جذب خطام. وأن من الفضلاء من يرمز أيضا برموز، ويقول ألفاظاً ظاهرة مستشنعة أو خطأً وله فيها غرض خفى، بل أكثر الحكماء، بل الأنبياء الذين لا يؤتون من جهة غلطا أو سهوا هذه وتيرتهم. فهذا يزيل شغل قلبه من جهة ما استنكر من العلماء.

(٨) ثم يعرفه فيقول: إنك إذا تكلمت فلا يخلو إما أن تقصد بلفظك نحو شىء من الأشياء بعينه، أولا تقصد، فإن قال إذا تكلمت لم أفهم شيئًا، فقد خرج هذا من جملة المسترشدين المتحيرين، وناقض الحال فى نفسه، وليس الكلام معه هذا الضرب من الكلام. [٥٢] وإن قال: إذا تكلمت فهمت باللفظ كل شىء فقد خرج عن الاسترشاد. فإن قال: إذا تكلمت فهمت به شيئاً بعينه، أو أشياء كثيرة محدودة. فعلى كل حال فقد جعل للفظ دلالة على أشياء بأعينها لا يدخل فى تلك الدلالة غُيرها. فإن كانت تلك الكثرة تتفق فى معنى واحد فقد دل أيضا على معنى واحد، وإن لم يكن كذلك فالاسم

(9) [Now, to continue,] if a name signifies one thing—as, for example, "human"—then "not human" (I mean that which differs from human) is not signified in any manner by the [former] utterance ["human"]. That which the term "human" signifies is not that which the term "not human" signifies. For if "human" were to signify "not human," then it would follow necessarily that "human," "stone," "boat," and "elephant" are one and the same thing. Indeed, it would signify "the white," "the black," "the heavy," "the light," and all [other] things outside the signification of "human." The same would apply to what is understood by [all of] these expressions. From this it would necessarily follow that neither each thing nor each non-thing is identical with itself and [hence] that [all] discourse would have no meaning.

(10) Moreover, it follows either that this would be a rule governing every expression and everything designated by the expression, or that [only] some things [would] have this characteristic [and] some [would be governed] by its contrary. If this obtains in all things, there would occur neither discourse nor speech—also, indeed, neither doubt nor argument. If [on the other hand] it is only in [some] things that the affirmative and negative [statements] are distinguishable, and in some they are not discernible, then, when they are distinguishable, it is necessarily the case that what is signified by "human" is other than what is signified by "not human." Where they are not distinguishable—as, for example, "white" and "not white"—then their signification would be one (in which case all that is "not white" is "white," and all that is "white" is "not white"). If "human" were to have a distinct signification and were to be "white," then it would also have to be [the] "not white" which is identical with "white"; and the same would apply to "not human." Hence, once again it would happen that "human" and "not human" are not distinct.

(11) This [analysis] and its like may remove the malady of the perplexed seeking guidance in that he would know that affirmation and negation do not combine and are not both true together. Similarly, it becomes clear to him that both cannot simultaneously be removed and denied. For, if both together are false with respect to one thing, then that thing would, for example, be "not man" and also "not not man." Hence, the thing which is "not man" and its negation (which is "not not man")

مشترك، ويمكن لا محالة أن يفرد لكل واحد من تلك الجملة اسما ؛ فهذا يسلمه من قام مقام المسترشدين المتحيرين.

(٩) وإذا كان الاسم دليلاً على شيء واحد كالإنسان مثلا فاللا إنسان، أعنى ما هو مباين للإنسان لا يدل عليه ذلك الاسم بوجه من الوجوه. فالذى يدل عليه اسم الإنسان لا يكون الذى يدل عليه اسم اللا إنسان، فإن كان الإنسان يدل على اللا إنسان، فيكون لا محالة الإنسان، والحجر، والزورق، والفيل شيئًا واحدا ؛ بل يدل على الأبيض، والأسود، والثقيل، والخفيف، وجميع ما هو خارج مما دل عليه اسم الإنسان. وكذلك حال المفهوم من الألفاظ هذه، فيلزم من هذا أن يكون كل شىء وأن يكون ولا شىء من الأشياء نفسه، وأن لا يكون للكلام مفهوم.

(١٠) ثم لا يخلو إما أن يكون هذا حكم كل لفظ، وحكم كل مدلول عليه باللفظ، أو يكون بعض هذه الأشياء بهذه الصفة، وبعضها بخلافها. فإن كان هذا فى كل شىء فقد عرض أن لاخطاب ولا كلام، بل لا شبهة ولاحجة أيضا. وإن كان فى بعض الأشياء قد تتميز الموجبة عن السالبة، وفى بعضها لا تتميز، فحيث تتميز يكون لا محالة ما يدل عليه الإنسان غير ما يدل عليه باللا إنسان؛ [٥٣] وحيث لا يتميز مثلا كالأبيض واللا أبيض يكون مدلولهما واحدا، فيكون كل شىء هو لا أبيض فهو أبيض، وكل شىء هو أبيض فهو لا أبيض، فالإنسان إذا كان له مفهوم متميز فإن كان أبيض فهو أيضا لا أبيض الذى هو والأبيض واحد، واللا إنسان كذلك؛ فيعرض مرة أخرى أن يكون الإنسان واللا إنسان غير متميزين.

(١١) فهذا وأمثاله قد يزيح علة المتحيّر المسترشد فى أن يعرف أن الإيجاب والسلب لا يجتمعان، ولا يصدقان معا. وكذلك أيضا قد تبين له أنهما لا يرتفعان ولا يكذبان معا، فإنه إذا كذبا معا فى شىء، كان ذلك الشىء ليس بانسان مثلا، وليس أيضا

would have been combined. The falsity of this has been indicated. These things and their like are among the things that do not require our elaboration. By resolving the difficulty [arising] from [the existence] of contrary syllogisms [encountered by] the perplexed, we are able to guide him.

(12) As for the obdurate, he must be subjected to the conflagration of fire, since "fire" and "not fire" are one. Pain must be inflicted on him through beating, since "pain" and "no pain" are one. And he must be denied food and drink, since eating and drinking and the abstention from both are one [and the same].

(13) This principle, which we have defended against those who deny it, is the first principle of demonstrative proofs. It is incumbent on the first philosopher to defend it. The principles of demonstrations are useful in demonstrations, while demonstrations are useful in knowing the essential accidents of [the latter's] subjects. [On the other hand,] knowledge of the substance of the subjects—which previously was known only through definition—is one of the things the philosopher here must attain. Thus, it is for this one [metaphysical] science to discuss both matters.

(14) One may, however, wax skeptical about this, indicating that, if there are in [these matters] things discussed by way of definition and conception, then this would be that [topic] discussed by the practitioner of a science that is particular,[8] while, if [these things are] discussed in terms of assent, then the discourse concerning them would be demonstrative.

(15) [In response,] we say: These things which have been subjects in other [particular] sciences become accidental occurrences in this [metaphysical] science, because they are states that occur to the existent and are a division of it. Thus, that which is not demonstrated in another science is demonstrated here. Moreover, if no attention is paid to another science, and [if] the subject of this [metaphysical] science itself is divided into substance and accidental happenings proper to it, then that substance, whether the subject of some [particular] science or of absolute substance, would not be the subject of this science but a part of its subject. Thus, this in some manner would be something occurring to the nature of its subject, which is the existent, where it would belong to the nature of the existent to attach to that substance and no other thing, or to be identical

بلا إنسان. فيكون قد اجتمع الشيء الذي هو اللا إنسان وسالبه الذي هو لا لا إنسان، وقد نبه على بطلانه. فهذه الأشياء وما يشبهها مما لا يحتاج أن نطول فيه، ويحل الشبه المتقابلة من قياسات المتحير يمكننا أن نهديه.

(١٢) وأما المتعنت فينبغي أن يكلف شروع النار، إذ النار واللانار واحد؛ وأن يؤلم ضربا، إذ الوجع واللاوجع واحد؛ وأن يمنع الطعام والشراب، إذ الأكل والشرب وتركهما واحد.

(١٣) فهذا المبدأ الذي ذببنا عنه من يكذبه، هو أول مبادئ البراهين، وعلى الفيلسوف الأول أن يذب عنه. ومبادئ البراهين تنفع في البراهين. والبراهين تنفع في معرفة [الأعراض][1] الذاتية لموضوعاتها. لكن معرفة جوهر الموضوعات [٥٤] الذي كان فيما سلف يعرف بالحد فقط، فمما يلزم الفيلسوف ههنا أن يحصله، فيكون لهذا العلم الواحد أن يتكلم في الأمرين جميعا.

(١٤) لكن قد يتشكك على هذا أنه إن تكلم فيها، على سبيل التحديد والتصور، فهو ذلك الذي يتكلم فيه صاحب العلم الجزئي، وإن تكلم فيها في التصديق صار الكلام فيها برهانيا.

(١٥) فنقول: إن هذه التي كانت موضوعات في علوم أخرى تصير عوارض في هذا العلم، لأنها أحوال تعرض للموجود، وأقسام له، فيكون ما لا يبرهن عليه في علم آخر، يبرهن عليه ههنا. وأيضا إذا لم يلتفت إلى علم آخر وقسم موضوع هذا العلم نفسه إلى جوهر وعوارض تكون خاصة له، فيكون ذلك الجوهر الذي هو موضوع لعلم ما أو الجوهر مطلقا، ليس موضوع هذا العلم، بل قسما من موضوعه، فيكون ذلك بنحو

---

[1] الأغراض. الأعراض

with it. For the existent has a nature that is properly predicated of all things, whether it is that substance or something else. For it is not because [that thing] is an existent that it is a substance, some substance, or some subject—as you have previously understood.

5 (16) In addition to all this, the investigation of the principles of conception and definition is not itself definition and conception; nor is the investigation of the principles of demonstration itself a demonstration, for the two distinct investigations become one [and the same].

ما عارضاً لطبيعة موضوعه، الذى هو الموجود، أن صار ذلك الجوهر دون شىء آخر لطبيعة الموجود أن تقارنه أو يكون هو. فإن [للموجود][١] طبيعة يصح حملها على كل شىء، كان ذلك الجوهر أو غيره. فإنه ليس لأنه موجود هو جوهر، أو جوهر ما، وموضوع ما، على ما فهمت، قبل هذا، فيما سلف.

٥ (١٦) ومع هذا كله فليس البحث عن مبادئ التصور والحد حداً ولا تصوراً، ولا البحث عن مبادئ البراهان برهانا، حتى يصير البحثان المتخالفان بحثا واحدا.

---

[١] الموجود. للموجود

BOOK TWO

Consisting of four chapters

Chapter [One]

On making known substance and its divisions in a universal way

(1) We say: Existence may belong to a thing in itself (as, for example, the existence of the human as human), and it may [belong to it] accidentally (as, for example, the existence of Zayd as white). The things that are by accident are limitless. Let us, therefore, now leave [this topic] and concern ourselves with the existent and with the existence [belonging to a thing] in itself.

(2) The most prior of the division of [things that] in themselves are existents is substance. This is because the existent is of two divisions. One of them is the existent in another thing (that other thing being [one] that realizes subsistence and species in itself) in a manner dissimilar to the existence of a part of [that other], but whose separation from that [other] cannot take place. This is the existent in a subject. The second is the existent that does not inhere in any other thing in this manner.[1] Hence, it would not be in a subject at all. This is substance.

المقالة الثانية
وفيها أربعة فصول

[الفصل الأول]
(ا) فصل
في تعريف الجوهر وأقسامه بقول كلي ٥

(١) [٥٧] فنقول: إن الوجود للشيء قد يكون بالذات مثل وجود الإنسان إنساناً، وقد يكون بالعرض مثل وجود زيد أبيض. والأمور التي بالعرض لاتحد. فلنترك الآن ذلك ولنشتغل بالموجود، والوجود الذي بالذات.

(٢) فأقدم أقسام الموجودات بالذات هو الجوهر، وذلك لأن الموجود على قسمين: ١٠ أحدهما، الموجود في شيء آخر، ذلك الشيء الآخر متحصل القوام والنوع في نفسه، وجودا لا كوجود جزء منه، من غير أن تصح مفارقته لذلك الشيء، وهو الموجود في موضوع؛ والثاني، الموجود من غير أن يكون في شيء من الأشياء بهذه الصفة، فلا يكون في موضوع ألبتة، وهو الجوهر.

(3) [Now,] if what was referred to in the first division exists in a subject, then that subject also is not devoid of one of [the following] two descriptions: If the subject is a substance, then the subsistence of the accident would be in a substance. If it is not a substance, then it would also [still] be in a subject, [in which case] the investigation reverts to the [question] of starting point. It is impossible for [the sequence of subjects] to regress *ad infinitum,* as we will show with reference to such a meaning in particular. It necessarily follows that the end [of this sequence] would have to be that which is not in a subject. It would thus be in a substance. Hence, the substance that renders the accident subsistent exists and is not rendered subsistent by the accident. Substance would thus be the one that is prior in existence.

(4) As regards [the question] of whether an accident [inheres] in an accident, this is [something] that is not to be disavowed.[2] For speed [exists] in motion, straightness in a line, and the flat shape in the surface. Also, accidents are attributed to unity and plurality which, as we shall show you, are all accidents. [But,] if the accident is in [another] accident, then the two exist together in a subject. The subject, in reality, is the thing that renders both [of them] subsistent while it [itself] is self-subsistent.

(5) Moreover, many who claim to have knowledge have allowed that something can be both a substance and an accident with respect to two things. Thus, [one of these people] would say: "Heat is an accident in something other than the body of fire, but in fire [as such][3] it is not an accident because it exists in it as a part. Moreover, it is not possible to remove [heat] from fire with the fire remaining [a fire]. Hence, its existence in fire is not that of the existence of an accident inhering in it. And if its existence in [the fire] is not the existence of an accident, then [the existence of heat] in [the fire] is the existence of a substance."

(6) This is a grave error. We have discussed it fully in the first parts of *Logic.* For, even though it was not the [proper] place [for discussing it], it was there that they had committed [this] error.[4]

(7) We say: It was previously known that there is a difference between the receptacle and the subject; that by "subject" is meant that which becomes subsistent in itself and, in terms of being the species, becomes thereafter a cause for something to subsist in it ([but] not as a part of it);

(٣) وإن كان ما أشير إليه فى القسم الأول موجوداً فى موضوع، فذلك الموضوع لا يخلو أيضا من أحد هذين الوصفين؛ فإن كان الموضوع جوهرا فقوام العرض فى الجوهر، وإن لم يكن جوهرا كان أيضا فى موضوع ورجع البحث [٥٨] إلى الابتداء، واستحال ذهاب ذلك إلى غير نهاية، كما سنبين فى مثل هذا المعنى خاصة. فيكون لا محالة آخره فيما ليس فى موضوع، فيكون فى جوهر، فيكون الجوهر مقوم العرض موجودا، وغير متقوم بالعرض، فيكون الجوهر هو المقدم فى الوجود.

(٤) وأما أنه هل يكون عرض فى عرض، فليس بمستنكر، فإن السرعة فى الحركة، والاستقامة فى الخط، والشكل المسطح فى البسيط، وأيضا فإن الأعراض تنسب إلى الوحدة والكثرة، وهذه، كما سنبين لك، كلها أعراض. والعرض وإن كان فى عرض فهما جميعاً معا فى موضوع، والموضوع بالحقيقة هو الذى يقيمهما جميعاً، وهو قائم بنفسه.

(٥) ثم قد جوّز كثير ممن يدعى المعرفة أن يكون شىء من الأشياء جوهرا وعرضا معا بالقياس إلى شيئين، فيقول: إن الحرارة عرض فى غير جسم النار، لكنها فى جملة النار ليست بعرض لأنها موجودة فيه كجزء، وأيضا ليس يجوز رفعها عن النار، والنار تبقى، فإذن وجودها فى النار ليس وجود العرض فيها، فإذا لم يكن وجودها فيها وجود العرض، فوجودها فيها وجود الجوهر.

(٦) وهذا غلط كبير، وقد أشبعنا القول فيه فى أوائل المنطق، وإن لم يكن ذلك موضعه، فإنهم إنما غلطوا فيه هناك. [٥٩]

(٧) فنقول: قد علم، فيما سلف، أن بين المحل والموضوع فرقاً، وأن الموضوع يعنى به ما صار بنفسه ونوعيته قائما، ثم صار سببا لأن يقوم به شىء فيه ليس كجزء منه.

and that the receptacle is anything in which something dwells [and which] becomes, by virtue of that [indwelling] thing, [the possessor] of a certain state. It is, hence, not unlikely for a thing to exist in a receptacle and for that receptacle not to have become in itself a perfectly subsistent species in act, but to have its subsistence realized through that which has indwelled in it alone, or with some other thing, or with other things combined, [thus] rendering that receptacle an existent in actuality or rendering it a specific species. The thing which comes to indwell in this receptacle would necessarily not exist in a subject. This is because it would not be proper to say that it is in a thing except [in the sense that it] is in the aggregate or in the receptacle. In the aggregate, it would be as a part, whereas the subject is that in which a thing exists, [but] not as a part of it. In the receptacle, it would not be as a thing that occurs in another thing [that] is actually subsistent as a species and in which the indweller thereafter resides. Rather, we have posited this receptacle as subsisting in act only through its being rendered subsistent by that which came to indwell in it. Moreover, we have rendered it [such that] it is only through [the indweller] that [its] being a species is achieved, or else that its being a species would come about through the combination of things whose aggregate would constitute that species. It is evident, then, that some [things] in the receptacle are not in a subject.

(8) As for establishing this thing which exists in a receptacle but not in a subject, this is something incumbent on us to show shortly. Once we establish it, [it will be seen] that it is the thing to which, in this place, the name "form" is properly attributed, even though we equivocally speak of [some] other thing as "form." [Now,] if that which exists in no subject is termed "substance," then form is also substance. As for the receptacle that is not in another receptacle, it is necessarily not in a subject. [This is] because everything that exists in a subject exists in a receptacle; but the converse is not the case. Hence, the true receptacle is also a substance, and this composite [of form and matter] is also a substance.

(9) You have known from the properties belonging to the Necessary Existent that the Necessary Existent can only be one and that that which has parts, or that which is equivalent to the existence [of that which has parts], cannot be a necessary existent. From this it becomes known that

وأن المحل كل شىء يحله شىء فيصير بذلك الشىء بحال ما ، فلا يبعد أن يكون شىء موجودا فى محل ويكون ذلك المحل لم يصر بنفسه نوعا قائما كاملا بالفعل ، بل إنما تحصل قوامه من ذلك الذى حله وحده ، أو مع شىء آخر ، أو أشياء أخرى اجتمعت ، فصيرت ذلك الشىء موجوداً بالفعل ، أو صيرته نوعا بعينه . وهذا الذى يحل هذا المحل يكون لا محالة موجوداً لا فى موضوع . وذلك لأنه ليس يصلح أن يقال : إنه فى شىء ، إلا فى الجملة ، أو فى المحل ، وهو فى الجملة كجزء ، وكان الموضوع ما يكون فيه الشىء ، وليس كجزء منه ، وهو فى المحل ليس كشىء حصل فى شىء ، ذلك الشىء قائم بالفعل نوعا ، ثم يقيم الحال فيه ؛ بل هذا المحل جعلناه إنما يتقوم بالفعل بتقويم ما حله ، وجعلناه إنما يتم له به نوعيته إذا كانت نوعيته إنما تحصل أو تصير له نوعيةً باجتماع أشياء جملتها يكون ذلك النوع . فبين أن بعض ما فى المحل ليس فى موضوع .

(٨) وأما إثبات هذا الشىء الذى هو فى محل دون موضوع ، فذلك علينا إلى قريب . وإذا أثبتناه ، فهو الشىء الذى يخصه فى مثل هذا الموضع باسم الصورة ، وإن كنا قد نقول لغيره أيضا صورةً باشتراك الاسم . وإذا كان الموجود [٦٠] لا فى موضوع هو المسمى جوهراً ، فالصورة أيضا جوهر . فأما المحل الذى لا يكون فى محل آخر فلا يكون فى موضوع لا محالة ، لأن كل موجود فى موضوع فهو موجود فى محل ولا ينعكس . فالمحل الحقيقى أيضا جوهر ، وهذا المجتمع أيضا جوهر .

(٩) وقد عرفت من الخواص التى لواجب الوجود أن واجب الوجود لا يكون إلا واحداً ، وأن ذا الأجزاء أو المكافى لوجوده لا يكون واجب الوجود ، فمن هذا يعرف

this compound and these parts are all, in themselves, possible in existence and that they necessarily have a cause that necessitates their existence.

(10) Hence, we will first say: Each substance is either body or other than body. If [it is] other than body, then it is either part of a body or it is not part of a body but is something altogether separable from bodies. If it is part of a body, then either it is its form or it is its matter. If it is separable [and] not a part of a body, then either it has some administrative relation to bodies in terms of moving [them]—and this is called "soul"—or it is free from material things in all respects and is called "intellect." We will engage in [a] discussion establishing each of these divisions.

Chapter [Two]

On ascertaining corporeal substance and what is composed from it

(1) The first thing [this involves] is knowledge of body and ascertaining its nature.

(2) As for showing that body is a single continuous substance not composed of indivisible parts, [this is something that] we have completed [discussing].[1] As regards ascertaining and defining it, it is customarily said that body is a long, wide, and deep substance; hence, one must look into the manner of this. But, by each of the expressions "length," "width," and "depth," one understands a variety of things. Thus, sometimes "length" is said of a line in whatever manner it happens to be; sometimes "length" is said of the greater in magnitude of the two lines that encompass a surface; sometimes "length" is said of the greatest of various extended, intersecting dimensions in whatever manner they happen to be, regardless of whether they are lines or not; sometimes "length" is said of the supposed distance between the head and its opposite—whether foot

أن هذا المركب، وهذه الأجزاء كلها فى أنفسها، ممكنة الوجود، وأن لها لا محالة سببا يوجب وجودها.

(١٠) فنقول أولا: إن كل جوهر فإما أن يكون جسماً، وإما أن يكون غير جسم، فإن كان غير جسم فإما أن يكون جزء جسم، وإما أن لا يكون جزء جسم، بل يكون مفارقا للاجسام بالجملة. فإن كان جزء جسم فإما أن يكون صورته، وإما أن يكون مادته. وإن كان مفارقا ليس جزء جسم فإما أن تكون له علاقة تصرف ما فى الأجسام بالتحريك ويسمى نفساً، أو يكون متبرئا عن المواد من كل جهة ويسمى عقلاً. ونحن نتكلم فى إثبات كل واحد من هذه الأقسام. [٦١]

[الفصل الثانى]
(ب) فصل
فى تحقيق الجوهر الجسمانى وما يتركب منه

(١) وأول ذلك معرفة الجسم وتحقيق ماهيته.

(٢) أما بيان أن الجسم جوهر واحد متصل وليس مؤلفا من أجزاء لا تتجزأ، فقد فرغنا عنه. وأما تحقيقه وتعريفه فقد جرت العادة بأن يقال: إن الجسم جوهر طويل عريض عميق، فيجب أن ينظر فى كيفية ذلك. لكن كل واحد من ألفاظ الطول والعرض والعمق يفهم منه أشياء مختلفة. فتارة يقال: طول للخط كيف كان، وتارة يقال طول لأعظم الخطين المحيطين بالسطح مقدارا، وتارة يقال طول لأعظم الأبعاد المختلفة الممتدة المتقاطعة كيف كانت خطاً أو غير خط، وتارة يقال طول للبعد المفروض بين الرأس ومقابله من القدم أو

or tail—in animals. As regards "width," this is said of the surface itself, and of the lesser in magnitude of two distances, and of the dimension connecting right and left. "Depth" is [also] said of a thing such as the dimension connecting two surfaces, being so termed when one takes it
5 starting from the top, [whereas] if one starts from the bottom it is termed "height." These, then, are the popular perspectives in this.

(3) It is not necessary that in every body there should be an actual line. For, as long as a sphere is not moving, it does not have a line at all in actuality, nor is an axis assigned to it. It is not a condition that, for the
10 sphere to be a body, it should be moving, whereby an axis or some other line would appear in it. For it is realized as a body through that which realizes corporeality, motion occurring to it thereafter either accidentally or as a necessary concomitant. Moreover, body inasmuch as it is body does not necessarily need to have a surface. This is only required in it inas-
15 much as [body] is finite. But to be realized as a body, and for us to know it as a body, it is not required that it should be finite. Rather, finitude is an accidental occurrence that is a necessary concomitant of it. For this reason, when conceptualizing body, the conception [of finitude] as belonging to body is not required. Whoever conceives an infinite body does not con-
20 ceive a body which is "not body"; and [moreover] absence of finitude is only conceived for that which is conceived as body. But [an individual] would have erred [in this] in the way someone [errs] who says that "body is an organ." For in this he would have erred [in the realm] of assent [to the truth or falsehood of a proposition] but not in the conception of [each
25 of] its two simple constituents—namely, the subject and the predicate.

(4) [To continue,] then, if body, in its realization as body, must have surfaces, it may be a body that is enclosed by [only] one surface—[this body] being the sphere. Moreover, it is not a condition for the body to be a body that it should have unequal dimensions. For the cube is also a body,
30 and although it is enclosed by six edges, yet it does not [require] unequal dimensions in order to have "length," "width," and "depth" in one of the meanings [of this term]. Nor, moreover, is its being body dependent on its being placed under the heaven so that the different directions would

الذنب من الحيوان. وأما العرض فيقال للسطح نفسه، ويقال لأنقص البعدين مقدارا، ويقال للبعد الواصل بين اليمين واليسار. والعمق أيضا قد يقال لمثل البعد الواصل بين السطحين، وقد يقال له مأخوذا ابتداء من فوق، حتى أن ابتدأ من أسفل سمى سمكا. فهذه هى الوجوه المشهورة فى هذا.

٥ (٣) وليس يجب أن يكون فى كل جسم خط بالفعل، فإن الكرة ليس فيها خط بالفعل ألبتة ولا يتعين فيها المحور ما لم تتحرك؛ وليس من شرط الكرة فى أن [٦٢] تصير جسما أن تكون متحركة حتى يظهر فيها محور أو خط آخر. فإنها تتحقق جسما بما يحقق الجسمية، ثم يعرض لها أو يلزمها الحركة. وأيضا الجسم ليس يجب أن يكون فيه من حيث هو جسم سطح، فإنه إنما يجب فيه من حيث يكون متناهيا، وليس يحتاج فى تحققه

١٠ جسما وفى معرفتنا إياه جسما إلى أن يكون متناهيا، بل للتناهى عارض لازم له، ولذلك لا يحتاج إلى تصوره للجسم حين يتصور الجسم. ومن تصور جسماً غير متناه فلم يتصور جسما لا جسما، ولا يتصور عدم التناهى إلا للمتصور جسما. لكنه أخطأ كمن قال: إن الجسم آلة، فقد أخطأ فى التصديق ولم يخطئ فى تصور بسيطيه وهما الموضوع والمحمول.

(٤) ثم إن كان لابد للجسم فى تحققه جسما أن تكون له سطوح، فقد يكون جسم

١٥ محيط به سطح واحد وهو الكرة. وليس أيضا من شرط الجسم فى أن يكون جسماً أن تكون له أبعاد متفاضلة، فإن المكعب أيضا جسم مع أنه محاط بحدود ستة، ومع ذلك ليس فيه أبعاد متفاضلة حتى يكون له طول وعرض وعمق بأحد المعانى. ولا أيضا يتعلق كونه جسماً بأن يكون موضوعا تحت السماء، حتى تعرض له الجهات لأجل جهات

obtain for it in accordance with the direction of the world or [so that], in another sense, it would have length, width, and depth ([this] even though [body] must be either a heaven or within a heaven). From this it is clear that, for a body to be body in actuality, it is not necessary that there should in actuality be three dimensions in body in the manner [normally] understood by these three dimensions.

(5) If this, then, is the state of affairs, how can we compel ourselves to suppose three dimensions existing in actuality in the body [in order] for [the latter] to be a body? Rather, the meaning of the description[2] of a body is that the body is the substance for which it is possible for you to begin by postulating in it a dimension in whatever manner you desire. The thing you begin with would be the length. Then you could also postulate another dimension intersecting the other perpendicularly at bases. This second dimension would be the width. You could then postulate a third dimension intersecting the other two at bases where the three meet at one place. You are not able, however, to postulate a perpendicular dimension other than these three.

(6) It is due to the body's having this description that one refers to body as being long, wide, and deep, just as it is said that body is that which is divisible in [terms] of all dimensions. It is not meant by this that it is divided in actuality, as something completed; rather, [it is understood] as being of a nature that this division is postulated of it.

(7) This, then, is how body should be defined—namely, that it is the substance that has this form by virtue of which it is what it is and that the rest of the dimensions postulated between its limits, and also its limits, its shapes, and its position, are not matters that render it subsistent but are, rather, sequels to its substance. It may be the case that some bodies would have some or all of these [things] as necessary concomitants; or it may be that all of these [things], or only some of them, would not become necessary concomitants of some bodies.

(8) If you were to take a piece of wax and give it a shape that imposes on it actual dimensions between these limits that are numbered, measured, and limited, and if you were then to change that shape, none of those [former dimensions] would remain in actuality [as] individually one [and the

العالم، ويكون له طول وعرض وعمق بمعنى آخر ، وإن كان لا بد من أن يكون إما سماء وإما فى سماء . [٦٣] فبين من هذا أنه ليس يجب أن يكون فى الجسم ثلاثة أبعاد بالفعل على الوجوه المفهومة من الأبعاد الثلاثة حتى يكون جسما بالفعل .

(٥) فإذا كان الأمر على هذا ، فكيف يمكننا أن نضطر انفسنا إلى فرض أبعاد ثلاثة بالفعل ، موجودة فى الجسم ، حتى يكون جسما ؟ بل معنى هذا الرسم للجسم أن الجسم هو الجوهر الذى يمكنك أن تفرض فيه بعدا كيف شئت ابتداء ، فيكون ذلك المبتدأ هو الطول ، ثم يمكنك أن تفرض أيضا بعدا آخر مقاطعا لذلك البعد على قوائم ، فيكون ذلك البعد الثانى هو العرض ، ويمكنك أن تفرض فيه بعدا ثالثا مقاطعا لهذين البعدين على قوائم تتلاقى الثلاثة على موضع واحد ، ولا يمكنك أن تفرض بعداً عمودياً بهذه الصفة غير هذه الثلاثة .

(٦) وكون الجسم بهذه الصفة هو الذى يشار لأجله إلى الجسم بأنه طويل عريض عميق ، كما يقال : إن الجسم هو المنقسم فى جميع الأبعاد . وليس يعنى أنه منقسم بالفعل مفروغ عنه ، بل على أنه من شأنه أن يفرض فيه هذا القسم .

(٧) فهكذا يجب أن يعرّف الجسم ، وهو أنه الجوهر الذى كذا صورته ، وهو بها هو ما هو ، ثم سائر الأبعاد المفروضة فيه بين نهاياته ونهاياته أيضا وأشكاله وأوضاعه أمور ليست مقومة له ، بل هى تابعة لجوهره . وربما لزم بعض الأجسام شىء منها أو كلها ، وربما لم يلزم بعض الأجسام شىء منها أو بعضها . [٦٤]

(٨) ولو أنك أخذت شمعة فشكّلتها بشكل افترض لها أبعاد بالفعل بين تلك النهايات معدودة مقدرة محدودة ، ثم إذا غيرت ذلك الشكل لم يبق شىء منها بالفعل واحداً

same], having that [previous] limit and measure. Rather, new dimensions, numerically different from those [previous ones], would have taken [their] place. These are the dimensions that belong to the category of quantity.

(9) If it happens that a body—like the celestial sphere, for example—has one [set] of dimensions as a necessary concomitant, this does not belong to it inasmuch as it is body, but by virtue of another nature that preserves its secondary perfections. For corporeality, in reality, is the form of a continuum that is receptive of the hypothesized three dimensions of which we spoke.[3] This meaning is other than measure and other than mathematical corporeality. For this body, inasmuch as it has this form, does not differ from another body in being larger or smaller and does not relate to it by being equal [to it], [or by being] measured by it, [or by] measuring it, [or by] sharing [something with it], or [by] being different [from it]. This [relation] would belong to it only inasmuch as it is something measured and inasmuch as part of it [is used to] measure it numerically. This consideration is other than the consideration of corporeality, which we have mentioned. These are matters that we have explained to you in a simpler way in another place,[4] which you [may] need for help.

(10) It is for this reason that the one body is rarefied and condensed through heating and cooling so that, while its corporeality (which we have mentioned) does not vary and change, the measure of its corporeality becomes different. Hence, natural body is a substance having [such a] description.

(11) As for our saying "mathematical body," either one intends by it the form of [the above] (inasmuch as it is limited and quantified [when] taken in the soul, not in [external] existence), or one intends by it some measure that has continuity [that is] also of this description (inasmuch as it has a continuum that is limited and measured, whether in a soul or in matter). It is as though mathematical body is [something] that in itself occurs to this body we have explained, the surface [of mathematical body] being its limit, and the line being the limit of its limit. We will be clarifying the discussion of [this mathematical body] hereafter and examining the manner in which continuity belongs to it, and [also] the manner in which it belongs to natural body.

بالشخص بذلك الحد وبذلك القدر ، بل حدثت أبعاد أخرى مخالفة لتلك بالعدد ، فهذه الأبعاد هى التى من باب الكم.

(٩) فإن اتفق أن كان جسما ، كالفلك مثلا ، تلزمه أبعاد واحدة ، فليس ذلك له بما هو جسم، بل لطبيعة أخرى حافظة لكمالاته الثانية. فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض الأبعاد الثلاثة. وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية التعليمية. ٥ فإن هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسما آخر بأنه أكبر أو أصغر ، ولا يناسبه بأنه مساوٍ أو معدود به وعادّ له أو مشارك أو مباين ، وإنما ذلك له من حيث هو مقدّر ومن حيث جزء منه يعده. وهذا الاعتبار له غير اعتبار الجسمية التى ذكرناه. وهذه أشياء قد شرحناها لك بوجه أبسط فى موضع اخر يحتاج أن تستعين به.

١٠ (١٠) ولهذا ما يكون الجسم الواحد يتخلخل ويتكاثف بالتسخين والتبريد ، فيختلف مقدار جسميته. وجسميته ، التى ذكرناها لا تختلف ولا تتغير ؛ فالجسم الطبيعى جوهر بهذه الصفة.

(١١) وأما قولنا : الجسم التعليمى ، فإما أن يقصد به صورة هذا من حيث هو محدد ، مقدّر ، مأخوذ فى النفس ، ليس فى الوجود ، أو يقصد به مقدار ما ذو اتصال أيضا بهذه ١٥ الصفة من حيث له اتصال محدود مقدّر كان فى [نفس][١] [٦٥] أو فى مادة. فالجسم التعليمى كأنه عارض فى ذاته لهذا الجسم الذى بيناه ، والسطح نهايته ، والخط نهاية نهايته. وسنوضح القول فيما بعد ، وننظر فى أن الاتصال كيف يكون لها وكيف يكون للجسم الطبيعى.

---

[١] نقش. نفس، قنواتي

(12) We first say: It is of the nature of bodies to be divided, but observations are not sufficient for establishing this. For someone may say: "Nothing among observed bodies is a body that is purely one. Rather, [observed bodies] are composed of bodies. Unitary bodies are not perceived by the senses and cannot be divided in any manner whatsoever."

(13) [Now,] we have said [something] in refutation of this [view] through demonstrations pertaining to [natural science], particularly against the doctrine that is easiest to refute—namely, the doctrine of those who differentiate between [the indivisible bodies] in terms of shape.[5] However, should someone say, "Their natures and their shapes are similar," then his doctrine and his theoretical view must be refuted by what I say.

(14) We thus say: If he makes the smallest of bodies indivisible both potentially and actually, so that it becomes altogether like a point, then that [indivisible] body becomes necessarily governed by the [same] rule that governs a point with respect to the impossibility of a sensible body's being composed from it. If [however] this is not the case, but, rather, that in itself it is such that one part of it can be set apart from another part, and yet it does not submit to [any actual] division separating [those] two parts (whose supposition [as separated parts] in [such a division] is possible [only] as [an act] of the estimative faculty),[6] then we would say:

(15) It is either the case that the state [obtaining] between the one part [of the atom] and the other [part]—[this state] differing from the state obtaining between one [atom][7] and another in that [the atoms] do not coagulate and the parts do not separate—is [either] due to the nature of the thing and its substance or [due] to a cause extraneous to nature and substance. If it is [due to] a cause extraneous to nature and substance, then it would either have to be a cause in terms of which nature and substance are in actuality rendered subsistent (as with [the relation] of form to substance and of receptacle to accident) or a cause through which [such] rendering of subsistence does not take place.

(16) If it is a cause in which [such] substantiation does not take place, then it becomes possible, in terms of nature and substance, that [among the atoms] there would be coagulation after separation and separation after coagulation, in which case this corporeal nature, considered in itself, would be receptive of division but would not divide due to an external cause. And this much is sufficient for our purpose.

(١٢) فنقول أولا: إن من طباع الأجسام أن تنقسم ولا يكفى فى أثبات ذلك المشاهدات؛ فإن لقائل أن يقول: إن الأجسام المشاهدة ليس شىء منها هو جسم واحد صرفا، بل هى مؤلفة من أجسام، وإن الأجسام الوحدانية غير محسوسة، وأنها لا يمكن أن تنقسم بوجه من الوجوه.

٥ (١٣) وقد تكلمنا على إبطال هذا بالبيانات الطبيعية، وخصوصا على أسهل المذاهب نقضاً، وهو مذهب من خالف بينها بالأشكال. فإن قال قائل: إن طبائعها وإن أشكالها متشاكلة. فحينئذ يجب أن يبطل مذهبه ورأيه بما أقول.

(١٤) فنقول: إن جعل أصغر الأجسام لا قسمة فيه لا بالقوة ولا بالفعل حتى كان كالنقطة جملة، فإن ذلك الجسم يكون لا محالة حكمه حكم النقطة فى امتناع تأليف الجسم
١٠ المحسوس عنه، وإن لم يكن كذلك، بل كان فى ذاته بحيث يمكن أن يفرد منه قسم عن قسم، لكنه ليس يطيع الفصل المفرق بين القسمين اللذين يمكن فرضهما فيه توهما، فنقول:

(١٥) لا يخلو إما أن يكون حال ما بين القسم والقسم مخالفة لحال ما بين الجزء والجزء فى أن الجزءين لا يلتحمان وأن القسمين لا يفترقان، أمرا لطبيعة [٦٦] الشىء وجوهره، أو بسبب من خارج عن الطبيعة والجوهر. فإن كان سببا من خارج عن الطبيعة
١٥ والجوهر فإما أن يكون سبباً يتقوم به الطبيعة والجوهر بالفعل كالصورة للمادة والمحل للعرض، أو سبباً لا يتقوم به.

(١٦) فإن كان سببا لا يتقوّم به فجائز من حيث الطبيعة والجوهر أن يكون بينهما التئام عن افتراق وافتراق عن التئام، فتكون هذه الطبيعة الجسمية باعتبار نفسها قابلة للانقسام وإنما لاتنقسم بسبب من خارج. وهذا القدر يكفينا فيما نحن بسبيله.

(17) If this cause is one through which each of the [indivisible] parts [or atoms] is rendered subsistent either in a manner pertaining to its nature and quiddity or in a manner pertaining to its actual existence [and] not to its quiddity (in which case there would be variance [between one atom and another]), then it would happen as a first [consequence] that these [atomic] bodies would differ in [their] substances. But those [whom we are refuting] do not uphold [this view]. Secondly, [it follows] that it is not the corporeal nature these [atoms] possess which [renders their divisibility] impossible; rather, this [divisibility] is impossible for them in terms of the form of [what differentiates them] as a species. This we do not disallow. For it is possible that something should attach to corporeality, rendering that body subsisting as a species receptive neither of division nor of contact with another [body]. And this is what we maintain about the [celestial] sphere. What is needed here is [to establish] that the nature of corporeality insofar as it is the nature of corporeality does not prevent [the divisibility of bodies].

(18) We first say: We have verified for ourselves that corporeality inasmuch as it is corporeality is not unreceptive of division, for it lies in all the natures of corporeality to receive division. From this it becomes clear that the dimensions and form of the body subsist in something. [This is] because these dimensions are [either] the connections themselves or something that occurs to the connections (as we shall verify), and [because they] are not things to which connection occurs. For the expression "dimensions" is a name for the contiguous magnitudes themselves, not for the things to which connection occurs. The thing which is the connection itself or which is connected in itself cannot remain its identical self [once] the connection ceases to be. For, if the connection of every dimension[8] is separated, that dimension ceases and two other dimensions come to be. The case is similar when connection takes place—I mean, connection in the sense that it is a differentia, not an accident. This we have explained in another place.[9] For then another dimension[10] would have occurred and each one that had been with its special characteristic would have ceased to be. Hence, in bodies there is something that is the subject for connection and separation and for what occurs to connection by way of limited measures.

(19) Also, body inasmuch as it is body that has the form of corporeality is something in actuality; and inasmuch as it is disposed [for reception], then in whatever disposition you wish for it, it is in potentiality. [Now,] the thing inasmuch as it is a thing potentially is not some other thing

(١٧) وأما إن كان ذلك السبب يتقوّم به كل واحد من الأجزاء إما تقوماً داخلا فى طبيعته وماهيته، أو تقوما فى وجوده بالفعل غير داخل فى ماهيته مختلفاً فيه، فيعرض أول ذلك أن هذه الأجسام مختلفة الجواهر. وهؤلاء لا يقولون به. وثانيا أن طبيعة الجسمية التى لها لا يكون مستحيلاً عليها ذلك وإنما يستحيل ذلك عليها من حيث صورة تنوعها، ٥ ونحن لا نمنع ذلك، ويجوز أن يقارن الجسمية شىء يجعل ذلك الجسم قائما نوعاً لا يقبل القسمة ولا الاتصال بغيره؛ وهذا قولنا فى الفلك. والذى يحتاج إليه ههنا هو أن تكون طبيعة الجسمية لا تمنع ذلك بما هى طبيعة الجسمية.

(١٨) فنقول أولا: قد تحققنا أن الجسمية من حيث هى جسمية ليست غير قابلة للانقسام، ففى كل طباع الجسمية أن تقبل الانقسام. فيظهر من هذا أن صورة ١٠ الجسم والأبعاد قائمة فى شىء. وذلك أن هذه الأبعاد هى الاتصالات أنفسها أو شىء يعرض للاتصال، على ما سنحققها، وليست أشياء يعرض لها [٦٧] الاتصال. فان لفظ الأبعاد إسم لنفس الكميات المتصلة لا للأشياء التى عرض لها الاتصال. والشىء الذى هو الاتصال نفسه أو المتصل بذاته فمستحيل أن يبقى هو بعينه، وقد [بطل][١] الاتصال. فكل اتصال [بُعْدٍ][٢] إذا انفصل بطل ذلك البعد وحصل بعدان آخران. وكذلك إذا حصل ١٥ اتصال، أعنى الاتصال بالمعنى الذى هو فصل لا عرض، وقد بينا هذا فى موضع آخر. فقد حدث بعد آخر وبطل كل واحد مما كان بخاصيته. ففى الأجسام إذن شىء موضوع للاتصال والانفصال، ولما يعرض للاتصال من المقادير المحدودة.

(١٩) وأيضا فإن الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية، فهو شىء بالفعل؛ ومن حيث هو مستعد أى استعداد شئت فهو بالقوة؛ ولا يكون الشىء من حيث هو

---

[١] يظل. بطل، قنواتي [٢] بُعْدٌ. بُعْدٍ، قنواتي

inasmuch as it is in actuality. Potentiality [however] would not belong to the body inasmuch as it has actuality. Hence, the form of the body conjoins something belonging to it which is other than its being a form. Body, then, would be a substance composed of something from which it has potentiality and something from which it has actuality. That through which it has actuality is its form, and that from which it is potential is its matter—namely, hyle.

(20) A questioner, however, may ask and say, "Hyle is also composite. This is because it is in itself hyle, and a substance in actuality, and [yet] is also disposed [to receive form]."

(21) We say, "The substance of hyle and its being in actuality hyle is not some other thing, except that it is a substance disposed for [the reception] of [such and such] a thing. The substantiality it has does not render it anything in actuality but merely prepares it to become something actual through form. The meaning of its substantiality is nothing but that it is "a something" that is not in a subject. The affirmation here is that it is "a something." As regards its not being in a subject, [this] is a negation. [The fact] that it is "a something" does not necessitate that it be a specific thing in actuality, because this is general, and a thing does not become a thing in actuality through a general state of affairs as long as it does not possess a differentia proper to it. Its differentia is that it is prepared [for the reception] of all things. Its form (which is thought of as belonging to it) consists in its being prepared, receptive.

(22) Therefore, here there is no [first] true nature belonging to hyle through which it is rendered [something] in actuality, and [then] another true nature [that renders it something] in potentiality—unless a true nature comes to it from the outside through which it becomes [something] in actuality, remaining [something] in potentiality in itself and when considered in terms of [its] existence [as an] entity. This true nature would be the form. [But] the relation of hyle to these two meanings is more akin to the relation of the simple to what is a genus and a differentia than it is to that which is a composite of what is matter and form.

(23) From this it has become evident that the form of corporeality inasmuch as it is the form of corporeality is in need of matter. And, because the nature of the form of corporeality inasmuch as it is the form of corporeality does not vary in itself—for it is one simple nature—it cannot become varied in species through differentiae that enter into it

بالقوة شيئًا هو من حيث هو بالفعل شيئًا آخر ، فتكون القوة للجسم لا من حيث له الفعل. فصورة الجسم تقارن شيئًا آخر غيرا له فى أنه صورة، فيكون الجسم جوهراً مركباً من شىء عنه له القوة، ومن شىء عنه له الفعل. فالذى له به الفعل هو صورته، والذى عنه بالقوة هو مادته، وهو الهيولى.

٥ (٢٠) ولسائل أن يسأل ويقول: فالهيولى أيضا مركبة، وذلك لأنها فى نفسها هيولى وجوهر بالفعل، وهى مستعدة أيضا.

(٢١) فنقول: إن جوهر الهيولى وكونها بالفعل هيولى ليس شيئًا آخر إلا أنه جوهر مستعد لكذا، والجوهرية التى لها ليس تجعلها بالفعل شيئًا من الأشياء، [٦٨] بل تُعِدّها لأن تكون بالفعل شيئًا بالصورة. وليس معنى جوهريتها إلا أنها أمر ليس فى موضوع. فالإثبات ١٠ ههنا هو أنه أمر، وأما أنه ليس فى موضوع فهو سلب، «وأنه أمر» ليس يلزم منه أن يكون شيئًا معينا بالفعل لأن هذا عام، ولا يصير الشىء بالفعل شيئًا بالأمر العام ما لم يكن له فصل يخصه، وفصله أنه مستعد لكل شىء، فصورته التى تظن له هى أنه مستعد قابل.

(٢٢) فاذن ليس ههنا حقيقة للهيولى تكون بها بالفعل، وحقيقة أخرى بالقوة؛ إلا أن يطرأ عليه حقيقة من خارج، فيصير بذلك بالفعل وتكون، فى نفسها واعتبار وجود ١٥ ذاتها، بالقوة. وهذه الحقيقة هى الصورة. ونسبة الهيولى إلى هذين المعنيين أشبه بنسبة البسيط إلى ما هو جنس وفصل من نسبة المركب إلى ما هو هيولى وصورة.

(٢٣) فقد بان من هذا أن صورة الجسمية من حيث هى صورة الجسمية محتاجة إلى مادة، ولأن طبيعة الصورة الجسمية فى نفسها من حيث هى صورة جسمية لا تختلف، فإنها طبيعية واحدة بسيطة، ليس يجوز أن تتنوع بفصول تدخل عليها بما هى

inasmuch as it is [the form of] corporeality. Should differentiae enter into it, these would be things added to it from the outside and would also consist of one of the forms that attach to matter. The [rule] governing [these forms in relation to hyle] would not be the [rule] governing real differentiae.

5 (24) The demonstration of this is that, if corporeality differs from another corporeality, this would be either because this [one] is hot, that one cold, or [because] this has a celestial nature, that a terrestrial nature. This is unlike measure, which is not a realized thing in itself so long as it has not become varied in species by being a line, a surface, or a body. And 10 [this is] like number, which is not a realized thing so long as it has not become varied in species [such] as [being] two, three, or four. Moreover, if [measure] becomes realized, its realization does not come about through the addition to it of some external thing where there would be, besides the generic nature—such as "measureness" and "being numeral"—a sub- 15 sisting indicated nature to which another nature is added and through which [the generic nature] becomes varied in species. Rather, the nature of "twoness" itself is the [characteristic of] "being numeral" that is predicated of "twoness" and is proper to it; and longitude itself is the "measureness" that is predicated of it and is proper to it.

20 (25) However, this is not the case here. But, if another form is added to corporeality, then that form, which is thought to be a differentia, and corporeality would not, through their combination, be corporeality. Rather, corporeality would be one of the two that is in itself achieved, realized. For, here, we mean by corporeality that which is akin to form, not 25 akin to genus. You have known the difference between the two in the *Book of Demonstration*.[11] Here you will have [further] clarification and explanation of this.

(26) You have, however, ascertained through what has been made clear to you the difference between the two. In the case of what is akin to 30 measure, it is possible for its species to differ through things that belong to them in themselves, whereas absolute measure does not have any of these things in itself. This is because no stable essence is realized for the absolute measure unless it is a line or a surface. Once it is realized as either line or surface, then it is possible for the line in itself to have a 35 difference from the surface through a differentia that renders the nature of "measureness" realized as either line or surface.

جسمية. فإن دخلتها فصول تكون أمورا تنضاف اليها من خارج، وتكون أيضا إحدى الصور المقارنة للمادة، ولا يكون حكمها معها حكم الفصول الحقيقية.

(٢٤) وبيان هذا هو أن الجسمية إذا خالفت جسمية الأخرى فيكون لأجل أن هذه حارة وتلك باردة، أو هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة أرضية. وليس [٦٩] هذا كالمقدار الذى ليس هو فى نفسه شيئا محصلا ما لم يتنوع بأن يكون خطا أو سطحا أو جسما، وكالعدد الذى ليس هو شيئا محصلا ما لم يتنوع اثنين أو ثلاثة أو أربعة. ثم إذا تحصل لا يكون تحصله بأن ينضاف اليه شىء من خارج، وتكون الطبيعة الجنسية كالمقدارية أو العددية دونها طبيعة قائمة مشار إليها تنضاف إليها طبيعة أخرى فتتنوع بها؛ بل تكون طبيعة الاثنينية نفسها هى العددية التى تحمل على الاثنينية وتختص بها، والطولية نفسها هى المقدارية التى تحمل عليها وتختص بها.

(٢٥) وأما ههنا فلا يكون كذلك، بل الجسمية إذا أضيف اليها صورة أخرى لا تكون تلك الصورة التى تظن فصلا والجسمية باجتماعها جسمية، بل تكون الجسمية أحدهما متحصلة فى نفسها متحققة. فإنا نعنى ههنا بالجسمية التى كالصورة لا التى كالجنس، وقد عرفت الفرق بينهما فى كتاب البرهان، وسيأتيك ههنا إيضاح وبيان لذلك.

(٢٦) على أنك قد تحققت فيما تبين لك الفرق بينهما، فما كان كالمقدار يجوز أن تكون أنواعه تختلف بأمور لها فى ذاتها؛ والمقدار المطلق لا يكون له فى ذاته شىء منها، وذلك لأن المقدار المطلق لا تتحصل له ذات متقررة إلا أن تكون خطا أو سطحا، فإذا تحصل خطا أو سطحا، جاز أن يكون للخط لذاته مخالفة للسطح بفصل هو محصل لطبيعة المقدارية، خطا أو سطحا. [٧٠]

(27) As for the corporeality which we are discussing [however] it is in itself a realized nature whose specific kind is not realized through something that joins it, so that, if we imagine[12] that no [added] meaning joins corporeality but that it is [only] corporeality, [then it is not the case that] it would be impossible to have attained for ourselves [as objects of knowledge] anything but matter and connection alone. Likewise, if we affirm some other thing with the connection, this is not because the connection in itself is not realized for us except by adding and conjoining [this thing] to it. Rather, it is shown through other arguments that connection does not exist in act by itself. For a thing not to exist in act, however, does not [mean] that its nature is not realized. For whiteness and blackness [are such that] each of them is of a realized nature as a specific idea in its most complete manner—which is [realization] in itself. [Yet,] it is impossible for [such a thing as whiteness or blackness] to exist in act except in matter.

(28) Absolute measure, on the other hand, cannot be realized as a nature to which one points unless it is necessarily made a line or a surface in order that it would be possible for it to exist. [This is] not [to say] that measure can exist as measure and that as a consequence thereafter there would exist a line or a surface that constitutes a state of affairs that [could not] exist in actuality without [measure]. And even though [measure] realizes its essence, this is not similar to [corporeality]. Rather, corporeality is conceived to exist through the causes belonging to it ([causes] through which and by which it exists, being only corporeality, without [anything] additional), whereas measure is not conceived to exist through the causes belonging to it ([causes] through which and by which it exists, being only measure, without [anything] additional). For, this measure in itself requires differentiae so as to exist as a realized thing. These differentiae are essential to it [so] that, when realized, they do not require it to be [something] other than [that] measure. It is thus possible for one measure to differ from another measure in terms of something which it possesses essentially.

(29) As regards the form of corporeality inasmuch as it is corporeality, it is one nature—simple, realized, with no variance in it. The pure form of corporeality does not differ from [another] pure form of corporeality

(٢٧) وأما الجسمية التى تتكلم فيها فهى فى نفسها طبيعة محصلة، ليس تحصل نوعيتها بشىء ينضم إليها، حتى لو توهمنا أنه لم ينضم إلى الجسمية معنى، بل كانت جسمية، لم يمكن أن يكون متحصلا فى أنفسنا إلا مادة واتصال فقط. وكذا إذا أثبتنا مع الاتصال شيئا آخر، فليس لأن الاتصال نفسه لا يتحصل لنا إلا بإضافته إليه وقرنه به، بل
٥ بحجج أخرى تبين أن الاتصال لا يوجد بالفعل وحده. فليس أن لا يوجد الشىء بالفعل موجودا هو أن لا تتحصل طبيعته، فإن البياض والسواد كل شىء منهما متحصل الطبيعة معنًى متخصصاً، أتم تخصيصة الذى هو فى ذاته؛ ثم لا يجوز أن يوجد بالفعل إلا فى مادة.

(٢٨) وأما المقدار مطلقا فيستحيل أن يتحصل طبيعة مشارا إليها إلا أن يجعل بالضرورة خطاً أو سطحاً حتى بصير جائزا أن يوجد؛ لا أن المقدار يجوز أن يوجد مقدارا،
١٠ ثم يتبعه أن يكون خطا أو سطحا على سبيل أن ذلك شىء لا يوجد الأمر دونه بالفعل. وإن كان متحصل الذات، فإن هذا ليس كذلك، بل الجسمية تتصور أنها وجدت بالأسباب التى لها أن توجد بها وفيها وهى جسمية فقط بلا زيادة، والمقدار لا يتصور أنه وجد بالأسباب التى له أن يوجد بها وفيها وهو مقدار فقط بلا زيادة. فذلك المقدار لذاته يحتاج إلى فصول حتى يوجد شيئا متحصلا، وتلك الفصول ذاتيات له لا تحوجه إلى أن [٧١]
١٥ يصير لحصولها غير المقدار. فيجوز أن يكون مقدارا يخالف مقدارا فى أمر له بالذات.

(٢٩) وأما صورة الجسمية من حيث هى جسمية فهى طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها، ولا تخالف مجرد صورة جسمية لمجرد صورة جسمية بفصل داخل فى

through a differentia included in [the definition of] corporeality. What adheres to it consequentially is something extraneous to its nature. Hence, it is not possible that one corporeality should need matter and [another] corporeality should not need matter. The external things that attach to 5 it consequentially do not in any way render it not in need of matter. [This is] because the need for matter belongs essentially to corporeality and to whatever possesses matter—and it belongs to corporeality inasmuch as it is corporeality, not inasmuch as it is corporeality with a consequential [attachment].

10 (30) It thus has become clear that bodies are composed of matter and form.

Chapter [Three]

That corporeal matter is not devoid of form

(1) We now say: This corporeal matter cannot exist devoid of form 15 in actuality. One of the things that quickly clarifies this is [what] we have shown: namely, that every existence that has something in actuality existing in it [that is] realized and subsistent and in which there is also a disposition to receive another thing—[every] such existence is composed of matter and form, the last matter[1] not being composed of matter and form.

20 (2) Also, if [corporeal matter] were to separate from corporeal form, then either it would have a position and a bound within the existence that it then would have, or it would not. If it were to have a position and a space and [hence] could be divided, then it would necessarily have measure, whereas it was postulated to have no measure. And if it were 25 not possible for it to be divided, but it had a position, then it would necessarily be a point with which a line could terminate. [But,] as you have learned from several places, [the point] cannot exist [independently] as a single entity, separated spatially [in a confine all its own].

(3) If [on the other hand] this substance has neither position nor 30 [spatial] reference—being, rather, akin to substances in intellectual

الجسمية، وما يلحقها إنما يلحقها على أنها شىء خارج عن طبيعتها. فلا يجوز إذن أن تكون جسمية محتاجة إلى مادة، وجسمية غير محتاجة إلى مادة. واللواحق الخارجية لا تغنيها عن الحاجة إلى المادة بوجه من الوجوه، لأن الحاجة إلى المادة إنما تكون للجسمية ولكل ذى مادة لأجل ذاته، وللجسمية من حيث هى جسمية لا من حيث هى جسمية مع لاحق.

٥ (٣٠) فقد بان أن الأجسام مؤلفة من مادة وصورة. [٧٢]

[الفصل الثالث]

(ج) فصل

فى أن المادة الجسمانية لا تتعرى عن الصورة

(١) ونقول الآن إن هذه المادة الجسمانية يستحيل إن توجد بالفعل متعرية عن

١٠ الصورة. ومما يوضح ذلك بسرعة أنا بينا أن كل وجود يوجد فيه شىء بالفعل محصل قائم، وأيضا استعداد لقبول شىء آخر، فذلك الوجود مركب من مادة وصورة، والمادة الأخيرة غير مركبة من مادة وصورة.

(٢) وأيضا إنها إن فارقت الصورة الجسمية فلا يخلو إما أن يكون لها وضع وحيز فى الوجود الذى لها حينئذ، أو لا يكون، فإن كان لها وضع وحيز وكان يمكن أن تنقسم

١٥ فهى لا محالة ذات مقدار وقد فرض لا مقدار لها، وإن لم يمكن أن تنقسم، ولها وضع، فهى لا محالة نقطة ويمكن أن ينتهى إليها خط، ولا يجوز أن تكون مفردة الذات منحازة، على ما علمت فى مواضع.

(٣) وأما إن كان هذا الجوهر لا وضع له ولا اليه إشارة، بل هو كالجواهر المعقولة، لم يخل إما أن يحل فيه البُعْد المحصل بأسره دفعة، أو يتحرك هو إلى كمال مقداره تحركاً

apprehension—then it would follow either [(a)] that the realized dimension in its entirety would indwell in it all at once, or [(b)] that [this substance] would itself move continuously toward the perfection of its measure. [But] if measure indwells in it all at once and [this] necessarily comes about with the [substance's] acquiring of measure in a specific spatial confine, then measure would have encountered it as [something] having a specific confine—otherwise, no one confine would have been more appropriate for it than [any] other. [Measure] would have then encountered it where [the specific confine] became related to it. Hence, [measure] would have necessarily encountered it while being in the confine it is in. That substance, then, would have been in a confine (although, perhaps, a confine not experienced by the senses) when it was supposed to have had no confine at all—and this is a contradiction. Nor is it possible that its occupying a confine should have occurred to it all at once as a result of the reception of measure. [This is] because, if measure were to come to it when it was not within a confine, then that measure would have connected with it in no confine. It would, then, not come to it in one specific confine from among the various possible confines to which it may belong. [Measure] would, then, have no confine—and this is impossible. Or, alternatively, [measure] would exist in every confine that can possibly belong to it [and would] not [be] confined to some specific one—and this is also impossible.

(4) This is seen more clearly [when, through exercising] our estimative faculty, we think of the matter of some clod of clay that is separated [from its form], the form of that clod occurring in it thereafter. [The form] cannot occur in it when [the clod] is not in a consigned place, nor is it possible for that clod to exist in every confine that is potentially a natural confine to that clay clod. For, being a clod does not render it an occupant of every confine of its species, nor does it render it more fit to be in one direction of its confine than another. It can exist only in one specific direction within the general totality of the confine. Nor can it come to be in a specific direction when there is no circumstance specifying [such a direction], for [here] there is nothing except the connection of a form with matter, and this has the common possibility [of occurring] in any of the natural directions of the parts of the earth. [Now,] you have known that such an occurrence in a direction of the confine takes place in the way it does only either [(1)] by dint of its occurring close to it through the compulsion of a compelling [agent] that specifies that proximity, directing it through uniform motion to that very confine, or [(2)] by its coming to be there initially. With [its initial existence] in this

على الاتصال. فإن حل فيه المقدار دفعة وحصل لا محالة مع تقدره فى حيز مخصوص، فيكون قد صادفه المقدار مختصا بحيّز، وإلا لم يكن [٧٣] حيز أولى به من حيز، فقد صادفه المقدار حيث انضاف إليه، فيكون لا محالة قد صادفه وهو فى الحيز الذى هو فيه، فيكون ذلك الجوهر متحيزا، إلا أنه عساه أن لا يكون محسوسا، وقد فرض غير متحيز ألبتة، هذا خلف. ولا يجوز أن يكون التحيز قد حصل له دفعة من قبول المقدار، لأن المقدار إن وافاه وليس هو فى حيز كان المقدار يقترن به لا فى حيز، ولم يكن يوافيه فى حيز مخصوص من الأحياز المختلفة المحتملة له، فيكون حينئذ لا حيز له، وهذا محال؛ أو يكون فى كل حيز يمكن أن يكون له لا يخصص ببعضه، وهذا أيضا محال.

(٤) وهذا يظهر ظهوراً أكثر فى توهمنا هيولى مدرة ما قد تجردت ثم حصل فيها صورة تلك المدرة، فلا يجوز أن تحصل فيها وليست فى حيز، ولا يجوز أن تكون تلك المدرة تحصل فى كل حيز هو بالقوة حيز طبيعى للمدرة، فإن المدرية لا تجعلها شاغلة لكل حيز لنوعها، ولاتجعلها أولى بجهة من حيزها دون جهة، ولا يجوز أن توجد إلا فى جهة مخصوصة من جملة كلية الحيز، ولا يجوز أن تتحصل فى جهة مخصوصة، ولا مخصص له بها من الأحوال. إذ ليس إلا اقتران صورة بمادة، وذلك مشترك الاحتمال للحصول فى أى جهة كانت من الجهات الطبيعية لأجزاء الأرض. وقد علمت أن مثل هذا الحصول فى جهة من الحيز إنما يكون فيما يكون بسبب وقوعه بالقرب [منه][١] بقسر قاسر خصص ذلك القرب باتجاهه [٧٤] إلى ذلك المكان بعينه بالحركة المستقيمة أو حدوثه فى الابتداء هناك. وبذلك القرب أو وقوعه فيه بنقل ناقل لذلك تخصص، وقد أشبع لك الكلام فى

---

[١] منة. منه، قنواتي

proximity, or with its occurrence, [then] through being transported by a transporter, there is specification. But we have spoken fully about this. Hence, after abstraction [from form], the matter that belongs to the clod does not become specified [with a consigned place]. Moreover, the form of being a clod is not in any [specific] direction unless it has an appropriate relation to that direction. It is due to this relation—not, first of all, to its actually being matter, nor, secondly, to its actually acquiring form—that it became specified with [the direction]. And that relation is a position [of a kind].

(5) The case is similar if the reception of measure in its entirety [by the hypothesized formless matter] occurs not all at once but in a spread-out fashion—where whatever is such that it spreads out has directions, and where whatever has directions [also] has position. That substance would then have a position and a confine, whereas it was stated that it had neither position nor confine—and this is contradictory.

(6) What has necessitated all [these absurd consequences] is our supposition that [matter] separates from corporeal form. It is thus impossible that [matter] should exist in actuality unless it is rendered subsistent by corporeal form. For how can an entity that possesses a confine neither in potentiality nor in actuality [be such as to] receive measure? It has become evident, then, that matter never remains separated [from form].

(7) Again, either [matter's] existence would have to be the existence of a recipient (in which case it would always be receptive of some thing [or another] that it is never deprived of receiving), or it would have a special existence[2] that is subsistent [to begin with], which it then follows that it receives. [In this latter case] it would, in its special subsisting existence, possess neither quantity nor a confine. Corporeal measure would then be [the thing] that occurred to it, rendering itself such that it potentially possessed parts—[this] after it became due for [corporeal measure] to render subsistent a substance that in itself is without a confine, quantity, or receptivity of division.

(8) If its special existence[3] through which it subsists would basically not endure when [it became] multiple, then to that which subsists in being without a confine and which is divisible neither in estimation nor in supposition, it would happen that that through which it is rendered subsistent ceases to be due to the occurrence to it of an accident, even though that unity [hypothesized for its special existence] is not due to that which rendered prime matter subsistent, but to something else. Then that which we have supposed as a special existence for it would not be a special existence through which it is rendered subsistent. Matter, then, would have

هذا . فالهيولى التى للمدرة لا تختص بعد التجريد ، ثم ليس صورة المدرية بجهة إلا أن يكون لها مناسبة مع تلك الجهة. لتلك المناسبة، لا لنفس كونها هيولى أولا ؛ ولا لنفس اكتسابها بالصورة ثانيا تخصصت بها ؛ وتلك المناسبة وضع ما .

(٥) وكذلك إن كان قبوله المقدار بكماله لا دفعة، بل على انبساط، وعلى أن كل ما من شأنه أن ينبسط ، فله جهات ، وكل ما له جهات فهو ذو وضع فيكون ذلك الجوهر ذا وضع وحيز ، وقيل لا وضع له ولا حيز ، وهذا خلف.

(٦) والذى أوجب هذا كله فرضُنا أنه يفارق الصورة الجسمية ، فيمتنع ان يوجد بالفعل إلا متقوما بالصورة الجسمية ، وكيف تكون ذاتٌ لا حيز لها فى القوة ولا فى الفعل تقبل الكم؟ فتبين أن المادة لا تبقى مفارقة.

(٧) وأيضاً فإنها لا تخلو إما أن يكون وجودها وجودَ قابلٍ ، فيكون دائما قابلا لشىء لا يعرى عن قبوله لها ، وإما أن يكون لها وجود خاص متقوم، ثم يلحق به أنه يقبل فيكون بوجودها الخاص المتقوم غير ذى كم وغير ذى حيز ، [٧٥] فيكون المقدار الجسمانى هو الذى [عرض][1] له وصير ذاته بحيث له بالقوة أجزاء بعد ما آن لِذَاته أن تقوّم جوهرا فى نفسه غير ذى حيز ولا كمية ولا قبول قسمة.

(٨) فإن كان وجوده الخاص الذى يتقوم به لا يبقى عند التكثر أصلا ، فيكون ما هو متقوم بأنه لا حيز له ، ولا ينقسم بالوهم ، [والفرض ،][2] يعرض له أن يبطل عنه ما يتقوم به بالفعل لورود عارض عليه ، وإن كانت تلك الوحدانية لا لما تقوّم به الهيولى ؛ بل لأمر آخر. ويكون ما فرضناه وجوداً خاصا له ليس وجودا خاصا به يتقوم، فيكون حينئذ

---

[1] غرض. عرض [2] والعرض. والفرض، ص، قنواتي

a form that comes to it through which it becomes one in potency and act and another form coming to it through which it does not become one in potency and act. There would then be something in common between the two things—namely, the one recipient of the two states of affairs, [a recipient] of a nature [such] that at one time it would not have the potentiality to be divided and at another time [it would have] the potentiality to be divided. [By potentiality] I mean proximate potentiality that has no intermediary.

(9) Let us now suppose [such] a substance and [suppose further] that it has become two in actuality, each numerically different from the other and each governed by the rule that it [can] separate from corporeal form. Then let each of the two separate from corporeal form so that each of the two would remain one substance potentially and actually. Let us [now] suppose [one of the two] in itself not to have been divided, except that corporeal form has been removed from it, so that it remains one substance potentially and actually. It would then follow that that which has remained a substance ([although] not a body) would in itself either be similar to that which is akin to being part of it and which likewise has remained separate [from corporeal] form or [would be] different from it. If [it is] different, then this would be due either to [the fact] that this [one] has continued to exist while the other ceased (or [to] the converse of this); or else [to the fact] that both have continued to exist but that one has been specified with a quality or form that exists only for it; or [else to the fact] that, after their agreement, the two differ in surpassing [each other] in terms of measure, quality, or some other thing.

(10) If one of the two remains [in existence] and the other ceases to exist, the nature [of both] being one [and the same] and similar (where only the removal of corporeal form has rendered the one nonexistent), then [this removal of form] must [also] render that very other as nonexistent. And if one is particularized by some quality—the nature [of the two] being one [and the same, with] no other occurrence taking place except the separation of the corporeal form and no new occurrence taking place with this state other than that which is a necessary concomitant of this state—then it follows necessarily that the state of the other must be similar.

(11) If [to this] it is [then] said, "The first two, while two, are united and, hence, become one," we say: It is impossible for two substances to unite. For, if they were to unite, each of the two [still] existing, then they would be two, not one. And if they were to unite, one being nonexistent and the other existent, then how would the nonexistent unite with the existent?

للمادة صورة عارضة بها تكون واحدة بالقوة والفعل، وصورة أخرى عارضة بها تكون غير واحدة بالقوة والفعل. فيكون بين الأمرين شىء مشترك، هو القابل للأمرين، من شأنه أن يصير مرة وليس فى قوته أن ينقسم ومرة أخرى وفى قوته أن ينقسم، أعنى القوة القريبة التى لا واسطة لها.

٥ (٩) فلنفرض الآن هذا الجوهر وقد صار بالفعل اثنين، وكل واحد منهما بالعدد غير الآخر، وحكمه أنه يفارق الصورة الجسمانية. فليفارق كل واحد منهما الصورة الجسمانية، فيبقى كل واحد منهما جوهرا واحدا بالقوة والفعل. ولنفرضه بعينه لم ينقسم إلا أنه أزيل عنه الصورة الجسمانية حتى يبقى جوهرا واحدا بالقوة والفعل، فلا يخلو إما أن يكون بعينه هذا الذى بقى جوهرا وهو غير جسم، هو بعينه مثل الذى هو كجزئه الذى بقى ١٠ كذلك مجرداً، أو يخالفه؛ [٧٦] فإن خالفه فلا يخلو إما أن يكون لأن هذا بقى وذلك عُدم، أو بالعكس، أو يكون كلاهما قد بقيا – ولكن تختص بهذا كيفية أو صورة لا توجد إلا لذلك – أو يختلفان بالتفاوت بعد الاتفاق فى المقدار أو الكيفية أو غير ذلك.

(١٠) فإن بقى أحدهما وعدم الآخر، والطبيعة واحدة، متشابهة، وإنما أعدَم أحدَهما رفعُ الصورة الجسمانية، فيجب أن يعدِمَ الآخر ذلك بعينه. وان اختص بهذا ١٥ كيفية، والطبيعة واحدة ولم تحدث حالة إلا مفارقة الصورة الجسمانية، ولم يحدث مع هذه الحالة إلا ما يلزم هذه الحالة، فيجب أن يكون حال الآخر كذلك.

(١١) فإن قيل: إن الأولين وهما اثنان متحدان فيصيران واحدا؛ فنقول: ومحال أن يتحد جوهران، لأنهما إن اتحدا وكل واحد منهما موجود فهما اثنان لا واحد، وان اتحدا وأحدهما معدوم والآخر موجود فالمعدوم كيف يتحد بالموجود؟ وإن عدما جميعا

If both, by their union, were to become nonexistent and a third thing should come into existence from the two, then they would not be united but would be two corruptible things, and between them and the third [thing] there would be common matter. But we are speaking about matter itself, not about something having matter. [On the other hand,] if they differ in that [the one] surpasses [the other] in measure or some other thing, then they would necessarily have to exist devoid of corporeal form while yet possessing the form of being a measure. But this is contradictory. As for the two not differing in any respect [if this were so] then the rule governing [the one] thing (if that which is other [than it] were not separated from it) would be the very same governing rule when it has dissociated from [the] other—[this] when its rule governing another and the rule that governs it alone are one and the same in all respects—and this is contradictory. [By this I mean] that it is [contradictory] for a rule governing part of the subject and for the rule governing all of it to be one and the same in all respects. I mean that a thing would not decrease when something was not taken away from it as it would if something was taken away; and the self-same rule would govern it, both when something was not added to it and when something was added to it.

(12) In brief, there is in the very nature of everything that at one time or another can become two a disposition toward divisibility which cannot separate from it. It may happen that it is prevented from [dividing] by an accidental occurrence other than the disposition of its essence. And this disposition is impossible except through the conjoining of measure to the essence.

(13) It thus remains that matter is never stripped of corporeal form. And, because this substance has become a measure through some quantity that indwelled in it, it is not in itself measure. Hence, it is not necessary for its essence to be specified with the reception of one particular dimension rather than another and with one magnitude rather than another, even though the corporeal form is one. The relation of any quantity whose existence is possible to that which in itself is neither divisible nor quantified and which becomes divided and quantified only through another is one [and the same]. Otherwise, it would have a quantity in itself corresponding to that which equals [such hypothesized substance], not to that which exceeds it.

(14) From this it becomes evident that matter can contract through condensation and expand through rarefaction. This is something observed by the senses. Indeed, its specification with quantity must be necessarily due to a cause that decrees that quantity to be in existence. Either that

بالاتحاد وحدث شىء ثالث منهما فهما غير متحدين بل فاسدين، وبينهما وبين الثالث مادة مشتركة، وكلامنا فى نفس المادة لا فى شىء ذى مادة. وأما إن اختلفا بالتفاوت فى المقدار أو غير ذلك، فيجب أن يكونا وليس لهما صورة جسمانية ولهما صورة مقدارية، وهذا خلف. وأما أن لا يختلفا بوجه من الوجوه، فيكون حينئذ حكم الشىء ٥ لو لم ينفصل عنه ما هو غيره، هو حكمه بعينه وقد انفصل عنه غيره، وحكمه مع غيره وحكمه [٧٧] وحده ومن كل جهة حكما واحدا، هذا خلف. أعنى أن يكون حكم بعض الموضوع وحكم كله واحداً من كل جهة، أعنى أن يكون لو كان الشىء لن ينقص بأن [لَمْ يؤخذ][١] منه شىء كما إذا أخذ منه شىء، وحكمه ولم يضف إليه شىء حكمه وقد أضيف إليه شىء.

١٠ (١٢) وبالجملة كل شىء يجوز فى وقت من الأوقات أن يصير اثنين، ففى طباع ذاته استعداد للانقسام لا يجوز أن يفارقه، وربما يمنع عنه بعارض غير استعداد الذات، وذلك الاستعداد محال إلا بمقارنة المقدار للذات.

(١٣) فبقى أن [المادة][٢] لا تتعرّى عن الصورة الجسمية. ولأن هذا الجوهر إنما صار كمًّا [بمقدار][٣] حلّه، فليس بكم بذاته، فليس يجب أن تختص ذاته بقبول قطر بعينه دون ١٥ قطر وقدر دون قدر، وإن كانت الصورة الجسمية واحدة. ونسبة ما هو غير متجزئ ولا متكّمم فى ذاته، بل إنما يتجزأ ويتكمم بغيره إلى أى مقدار يجوز وجوده، نسبة واحدة، وإلا فله مقدار فى ذاته يطابق ما يساويه دون ما يفضل عليه.

(١٤) فبين من هذا أنه يمكن أن تصغر المادة بالتكاثف وتكبر بالتخلخل، وهذا محسوس، بل يجب أن يكون تعين المقدار عليها بسبب يقتضى فى الوجود ذلك [٧٨]

---

[١] يؤخذ. لم يؤخذ، قنواتي [٢] الماد. المادة [٣] بقدار. بمقدار، قنواتي

cause must be one of the forms and accidents that exist in matter, or [it must be] an external cause. If it is an external cause, then either [(a)] it must bestow that measured amount through the mediation of some other thing, or by reason of a special disposition (in which case the rule governing this
5 and the first alternative [above] becomes one and the same, reducing [to the fact] that bodies have different measures due to their different circumstances); or [(b)] the bestowal is not due to this [external cause] and its mediation (in which case bodies would be equally deserving of quantity and are [all] equal in size, which is false).
10 (15) Also, in addition to this, it is not necessary that from that cause there should proceed one specific size rather than another size, except by reason of something. By this "something" I mean a condition that is added to matter, rendering it deserving of that specific quantity [that it has]—not by its actually being matter, neither by its being matter that has
15 [a giver of forms] that informs it with quantity, but in that [the] matter will have something because of which it deserves to be informed by the [giver] of the form with that size and quantity. It is possible for [matter] to differ absolutely in species, and it is possible for it to differ in being stronger and weaker ([while] not [differing] absolutely in species), even
20 though the difference in being the stronger or the weaker may be close to the difference in species. But in the difference between [one matter and another] in terms of absolute species, and in the difference between [one matter and another in terms of which is] the stronger [or] the weaker, there is a contrariety known to the perceptive examiners. For it is known
25 that hyle in itself may be disposed [to receive] different measures. This is also a principle of natural philosophy.

(16) Also, every body is necessarily specified with one spatial confine. It does not have this confine proper to it inasmuch as it is body; otherwise, each body would be thus [specified with the same spatial confine].
30 Hence, it is necessarily specified with a confine by reason of some form it has in itself. This is evident. For, either it is not receptive to varieties [of shapes] and to differences in detail so that it thus becomes [receptive of these] due to some form—not in that it is receptive of [them] inasmuch as it is body—or else it is [in itself] receptive of them, either easily or
35 with difficulty. Whatever the case, [body] would possess one of the forms mentioned in the natural sciences. Hence, corporeal matter does not

المقدار. وذلك [السبب][١] لا يخلوا إما أن يكون أحد الصور والأعراض التى تكون فى المادة، أو سببا من خارج. فإن كان سببا من خارج فإما أن يفيد ذلك المقدار المقدر بتوسط أمر آخر أو بسبب استعداد خاص، فيكون حكم هذا وحكم القسم الأول واحداً يرجع إلى أن الأجسام لاختلاف أحوالها تختلف مقاديرها، وإما أن لاتكون الإفادة بسبب ذلك ٥ وبتوسطه، فتكون الأجسام متساوية الاستحقاق للكم ومتساوية الأحجام، وهذا كاذب.

(١٥) ومع ذلك أيضا فليس يجب أن يصدر عن ذلك السبب حجم بعينه دون حجم إلا لأمر، وأعنى بذلك الأمر شرطا ينضاف إلى المادة به تستحق المقدار المعين، لا لنفس كونها مادة ولا أيضا لكونه مادة لها مصور بالكمية، بل يكون للمادة شىء لأجله تستحق أن يصورها المصور بذلك الحجم و الكمية. ويجوز أن تختلف بالنوع مطلقا، ١٠ ويجوز أن تختلف بالأشد والأضعف ليس بالنوع مطلقا، وإن كان الأشد والأضعف قد يقارب الاختلاف فى النوع، لكن بين الاختلاف بالنوع مطلقا وبين الاختلاف بالأشد والأضعف مخالفة معلومة عند المعتبرين. فقد علم أن الهيولى قد تتهيأ بعينها لمقادير مختلفة وهذا أيضا مبدأ للطبيعيات.

(١٦) وأيضا فإن كل جسم يختص لا محالة بحيز من الأحياز، وليس له الحيز ١٥ الخاص به بما هو جسم، وإلالكان كل جسم كذلك، فهو إذن لا محالة مختص به لصورة ما فى ذاته، وهذا بين. فإنه إما أن يكون غير قابل للتشكيلات والتفصيلات [٧٩] فيكون بصورة ما صار كذلك [لا أنه][٢] بما هو جسم قابل له، وإما أن يكون قابلا لها بسهولة أو بعسر. وكيف ما كان، فهو على أحدى الصور المذكورة فى الطبيعيات. فإذن المادة

---

[١] بسبب. السبب، قنواتي [٢] لأنه. لا أنه، د

exist separate from form. Matter, hence, is rendered subsistent in act through form. Thus, when matter is abstracted [from form] in the estimative faculty, then what was done to it is [something] that does not hold in [external] existence.

5

Chapter [Four]

On placing form prior to matter in the rank of existence

(1) It has thus [been shown] to be true that corporeal matter subsists in actuality only with the existence of form and, moreover, that corporeal form does not exist separated from matter. It follows, then, that between
10 them either there must be the connection of relation—where the quiddity of each is only conceivable as predicated with respect to the other—[or not]. But [the first alternative] is not the case. For we apprehend intellectually many of the corporeal forms, but we must [exert] strenuous effort in order to establish that they have matter. Similarly with this
15 matter, we apprehend it intellectually as the substance disposed [for the reception of form]. But from this we know only through investigation and theoretical reflection that that for which it is disposed must have within it [that] from which something [comes to be] in actuality. Yes, inasmuch as [corporeal matter] is disposed, it is related to that for which
20 it is disposed, the connection of relation obtaining between them. We are, however, speaking about comparing the essences of the two, apart from what happens to them or [what] necessarily adheres to them by way of relation. You have known the manner of this.

(2) Furthermore, we are speaking about the state between matter
25 and form inasmuch as [the latter] exists. Disposition, however, does not necessitate a connection with something that inevitably exists, although this is possible. Hence, either the connection between [form and matter] is the connection between cause and effect, or else the connection between the two is between two things equal in existence, neither of which is the
30 cause or the effect of the other, but where, however, the one will not exist

الجسمية لا توجد مفارقة للصورة. فالمادة إذن إنما تتقوم بالفعل بالصورة، فإذن المادة إذا جردت فى التوهم، فقد فعل بها ما لا يثبت معه فى الوجود. [٨٠]

[الفصل الرابع]
(د) فصل

فى تقديم الصورة على المادة فى مرتبة الوجود ٥

(١) فقد صحّ أن المادة الجسمانية إنما تقوم بالفعل عند وجود الصورة، وأيضاً فإن الصورة المادية ليست توجد مفارقة للمادة. فلا يخلو إما أن تكون بينهما علاقة المضاف فلا تعقل ماهية كل واحد منهما إلا مقولة بالقياس إلى الآخر. وليس كذلك، فإنا نعقل كثيرا من الصور الجسمانية، ونحتاج إلى تكلف شديد حتى نثبت أن لها مادة، وكذلك ١٠ هذه المادة، نعقلها الجوهرَ المستعد، ولا نعلم من ذلك أن ما تستعد له يجب أن يكون فيه منه شىء بالفعل إلا ببحث ونظر. نعم، هى من حيث هى مستعدة مضافة إلى مستعد له وبينهما علاقة الإضافة، لكن كلامنا فى مقايسة ما بين ذاتيهما دون ما يعرض لهما من إضافة أو يلزمهما، وقد عرفت كيف هذا.

(٢) وأيضاً فإن كلامنا فى الحال بين المادة وبين الصورة من حيث هى موجودة. ١٥ والاستعداد لا يوجب علاقة مع شىء هو موجود لا محالة، وإن كان يجوز [٨١] ذلك. فلا يخلو إما أن تكون العلاقة بينهما علاقة ما بين العلة والمعلول، وإما أن تكون العلاقة بينهما علاقة امرين متكافئى الوجود ليس أحدهما علة ولا معلولا للآخر، ولكن لا

unless the other exists.[1] With any two things, of which neither is the cause or the effect of the other [but] which have [the above] connection between them, it is not possible for the removal of the one inasmuch as it is an essence to be the cause of the removal of the other. Rather, [the removal of the one] would be something that [comes about] with it—I mean a removal that has no alternative but to be with a removal, if at all, not a removal necessitating a removal. You have known the difference between the two aspects, having known that the thing whose removal is the cause of the removal of the other is its cause. This has previously become clear to you in detail in [several] places and will become [yet] clearer in the course of what we are explaining.[2]

(3) But now you have learned here that there is a difference in saying about a thing, "Its removal is the cause of the removal of [another] thing" and saying, "It is inevitable that, with its removal, the removal of [another] thing takes place." If, then, the removal of [either] one of the two things mentioned above is not the cause of the removal of the other, yet it is inescapable that with its removal, the removal of the other takes place, then it follows either [(a)] that the removal of one of the two removed [things] would necessitate the removal of a third thing other than [these] two;[3] or [(b)] that [the removal] of that very thing is necessitated by the removal of a third thing such that, had no removal of that third [thing] occurred, the removal of this one would be impossible; or [(c)] [that] nothing of the kind takes place. If nothing of the kind takes place—where "this" is only removed with [the removal] of "that," and "that" only with [the removal] of "this," without a third cause other than their two natures—then the nature of each one of the two is connected in existence in actuality with the other. This [connection] would, then, either belong to their two quiddities—in which case these [quiddities] would be related, when it has been clearly seen that they are not related—or [it would be found] in the existence of [each]. But it is evident that the like of [these] is not [in itself] a necessary existent (being in its quiddity a possible existent), but [that it] becomes a necessary existent through another. However, it cannot at all become a necessary existent through that other; this we have shown. In the final analysis, it and its companion would have to become necessary in existence through a third thing (if we ascend in terms of causes). That third thing, inasmuch as it would be the cause in actuality for the necessary existence of the two, [would be such] that the removal of [either] one of the two would not obtain except by removing [this third thing's] being the cause in actuality. These two

يوجد أحدهما إلا والآخر يوجد. وكل شيئين ليس أحدهما علة للآخر ولا معلولاً له ثم بينهما هذه العلاقة فلا يجوز أن يكون رفع أحدهما علة لرفع الآخر من حيث هو ذات، بل يكون أمراً معه، أعنى يكون رفعا لا يخلو عن أن يكون مع رفع، لا رفعا موجب رفع، إن كان ولا بد. وقد عرفت الفرق بين الوجهن، فقد عرفت أن الشىء الذى رفعه علة لرفع شىء آخر فهو علته، فقد بان هذا لك قبل فى مواضع على التفصيل وسيزداد ٥
إيضاحا فى خلل ما نفهمه.

(٣) وأما الآن فقد علمت، ههنا، أنه فرق بين أن يقال فى الشئ: إن رفعه علة لرفع شىء؛ وبين أن يقال: لا بد من أن يكون مع رفعه رفع شىء. فإن كان ليس رفع أحد هذين الشيئين المذكورين علة لرفع الآخر، بل لا بد من أن يكون مع رفعه ارتفاع الاخر، فلا يخلو إما أن يكون رفع المرفوع منهما يوجب رفع شىء ثالث غيرهما، أو يجب عن رفع ١٠
شىء ثالث، حتى أنه لولا رفع عَرَض لذلك الثالث لم يمكن رفع هذا، أو لا يكون شىء من ذلك. فإن لم [يكن]،[١] بل كان ليس يرتفع هذا إلا مع ذلك، وذلك إلا مع هذا من غير سبب ثالث غير طبيعتهما، فطبيعة كل واحد منهما متعلقة فى الوجود، بالفعل، بالآخر. [٨٢] فإما أن يكون ذلك لماهيتهما فتكون مضافة، وقد بان أنها ليست مضافة؛ وإما أن يكون فى وجودهما. وبين أن مثل هذا لا يكون واجب الوجود فيكون فى ماهيته ١٥
ممكن الوجود، لكنه يصير بغيره واجب الوجود. فلا يجوز ألبتة أن يصير واجب الوجود بذلك الآخر؛ فقد بينا هذا. فيجب أن يصير واجب الوجود هو وصاحبه معه فى آخر الأمر، إذا ارتقينا إلى العلل بشىء ثالث، ويكون ذلك الشىء الثالث، من حيث هو علة

---

[١] يمكن. يكن، بع، ص، م

would then be removed only by the removal of a third thing.[4] But we [have] said that this is not the case, [that] this is contradictory. Hence, this [alternative (b)] is false,[5] and it remains that one of the two other alternatives is true.

5 (4) If their removal is caused by the removal of a third thing so that both are its effects, let us then examine the manner in which the essence of each, when connected with the essence of the other, is related [to the other]. For it then follows either that [(d)] the existence of each is necessitated by the cause, through the mediation of its companion, whereby 10 each would be the proximate cause for the necessary existence of its companion (which is impossible, for this has been shown to be impossible in [various] past statements of ours), or that [(e)] one of them in itself would be closer to this third thing, becoming thus the intermediary cause, [with] the second [becoming] the effect. [In this way,] the true 15 [alternative] division would be the one in which we stated that the connection between them is a connection through which one of them is a cause [and] the other an effect.

(5) If [as in alternative (a)] the removal of one [of the two things] necessitates the removal of a third [thing], the removal of which necessitates 20 [in turn] the removal of the second of the two, then one of the two becomes the cause of a cause. But the cause of a cause is [itself] a cause. Hence, in the final analysis the affair is settled by having one of the two [be] an effect, the other a cause.

(6) Let us now consider which of the two ought to be the cause. As 25 for matter, it cannot be the cause for the existence of form. For, first of all, matter is only matter because it has the potency to receive and to be disposed [to receive]. But [that which is] disposed [to receive], inasmuch as it is disposed, is not the cause for the existence of that for which it is disposed. If it were [such] a cause, then that [which it receives] must exist 30 permanently for it without there being [any] disposition [for its reception].

(7) Secondly, it is impossible for a thing's essence, when still in potentiality, to be the cause of something in actuality. Rather, its essence must have become actual, becoming thereafter a cause for something else, regardless of whether [its] priority [to the effect] is temporal or essential 35 ([by essential] I mean that it would not exist at all unless [it exists] as a

بالفعل لوجوب وجودهما ، لا يصح رفع أحدهما إلا برفع كونه علة بالفعل . فيكون هذان إنما يرتفعان برفع سبب ثالث ، وقد قلنا ليس كذلك ، هذا خلف . فقد بطل هذا ، وبقى الحق أحد القسمين الآخرين .

(٤) فإن كان رفعهما بسبب رفع شىء ثالث حتى يكونا هما معلولاه ، فلننظر كيف يمكن أن تكون ذات كل واحد منهما تتعلق بمقارنة ذات الآخر . فإنه لا يخلو إما أن يكون كل واحد منهما يجب وجوده من العلة بوساطة صاحبه ، فيكون كل واحد منهما هو العلة القريبة لوجوب وجود صاحبه ، وهذا محال ، فقد بان أن هذا مستحيل فيما سلف من أقاويلنا ؛ وإما أن يكون أحدهما بعينه أقرب إلى هذا الثالث ، فيصير هو العلة الواسطة ، والثانى هو المعلول ، ويكون الحق هو القسم الذى قلنا : إن العلاقة بينهما علاقة يكون بها أحدهما علة والآخر معلولا . [٨٣]

(٥) فأما إن كان رفع أحدهما يوجب رفع ثالث يجب عن رفعه رفع الثانى منهما ، فقد صار أحدهما علة العلة ، وعلة العلة علة . والأمر يتقرر فى آخره على أن يكون أحدهما معلولا والآخر علة .

(٦) فلننظر الآن أيهما ينبغى أن تكون العلة منهما . فأما المادة فلا يجوز أن تكون هى العلة لوجود الصورة ، أما أولا : فلأن المادة إنما هى مادة ، لأن لها قوة القبول والاستعداد ، والمستعد بما هو مستعد لا يكون سببا لوجود ما هو مستعد له ، ولو كان سببا لوجب أن يوجد ذلك دائما له من غير استعداد .

(٧) وأما ثانيا : فإنه من المستحيل أن تكون ذات الشىء سبباً لشىء بالفعل وهو بعد بالقوة ؛ بل يجب أن تكون ذاته قد صارت بالفعل ، ثم صار سببا لشىء آخر ، سواء كان

cause of the second [thing] and unless the second [thing] was essentially rendered subsistent by it, [the first thing] being, for this reason, essentially prior) and regardless of whether that [first thing] which [constitutes] a cause [for the second] is connected with its essence or is separable from it. 5 For it is possible, in the case of some causes of the existence of a thing, that there might exist, by [the cause], only a thing that is connected with its essence; and [it is also possible,] in the case of some causes for the existence of a thing, [that] only a thing that is separate from its essence would exist thereby. The mind does not shrink from allowing the possi- 10 bility of this, and, moreover, investigation necessitates the existence of both alternatives. If matter, then, were to be the cause of form, it would necessarily have an essence that in actuality is prior to the form. We have denied this as impossible, not on the basis that its essence can necessarily exist only [when] conjoined with form, but on the basis that it is only 15 through form that its essence can exist in actuality. There is a distinction between these two.

(8) Thirdly, if matter were the proximate cause of form, and [if] matter has no variance in itself, and [if] whatever was necessitated by that which has no variance has no variance at all in it, it would then nec- 20 essarily follow that corporeal forms have no variance in them. If the variance in [the corporeal forms] is due to varying things in the states of matter, then these things would have to be the first forms in matter, and the discussion reverts anew to what it was originally. If [on the other hand] the cause of these varied forms is matter and some other thing 25 with matter that is not in matter—so that matter alone is not the proximate cause, but matter [in conjunction] with something else—then, if that other thing and matter join together, some specific form in matter comes to be, and, if something other than that [former thing] combines with matter, a form other than that specific form comes to be. But then, 30 in reality, matter would possess the receptivity of form.

(9) As regards the particular property of each form, this would be due solely to these [external] causes. [Now,] each form is the individual [form that] it is solely by virtue of its particular property. Hence, the cause for the existence of each form in its particularity would be the external

هذا التقدم بالزمان أو بالذات، أعنى ولو لم يكن ألبتة موجودا إلا وهو سبب للثانى، وإلا أن يقوم به الثانى بالذات، ولذلك يكون متقدما بالذات، وسواء كان ما هو سبب له يقارن ذاته أو يكون مفارقا ذاته، فإنه يجوز أن يكون بعض أسباب وجود الشىء إنما يكون عنه وجود شىء يكون مقارناً لذاته، وبعض أسباب وجود الشىء إنما يكون عنه وجود شىء مباين لذاته، فإن العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا؛ ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا، فإن كانت المادة سببا للصورة فيجب أن تكون لها ذات بالفعل أقدم من الصورة، وقد منعنا هذا منعاً ليس بناؤه على أن ذاته لا يمكن أن يوجد [٨٤] إلا ملتزما لمقارنة الصورة، بل على أن ذاته يستحيل وجودها أن يكون بالفعل إلا بالصورة؛ وبين الأمرين فرق.

(٨) وأما ثالثا فإنه إذا كانت المادة هى العلة القريبة للصورة، والمادة لااختلاف لها فى ذاتها، وما يلزم عن الشىء الذى لا اختلاف فيه لا اختلاف فيه ألبتة، فكان يجب أن تكون الصور المادية لا اختلاف فيها. فإن كان اختلافها لأمور تختلف من أحوال للمادة، فتكون تلك الأمور هى الصور الأولى فى المادة، ويعود الكلام بأصله جذعا. فإن كان علة وجود هذه الصور المختلفة المادة وشىء آخر مع المادة ليس فى المادة، حتى لا تكون المادة وحدها هى العلة القريبة، بل المادة وشىء آخر، فيكون ذلك الشىء الآخر والمادة إذا اجتمعا جميعا حصل صورةٌ ما معيّنة فى المادة. وإن كان شىء غير ذلك الآخر واجتمع مع المادة حصلت صورة غير تلك الصور المعينة، فتكون المادة فى الحقيقة لها قبول الصورة.

(٩) وأما خاصية كل صورة فإنما تكون عن تلك العلل. وإنما تكون كل صورة هى هى بخاصيتها، فتكون علة وجود كل صورة بخاصيتها هى الشىء الخارج، ولا يكون

thing, matter having nothing to do with the making of this particularity. That form exists as it does only through this particular property. Hence, matter would have [contributed] nothing in the making of the particular existence of each form, except that [matter] is inevitably [needed] for form to exist therein. But this is the specific characteristic of the receptive cause. Thus, there remains receptivity alone [for matter]. It thus becomes false that matter, in any respect, is the cause of form. It would thus remain that form alone is that through which the existence of matter is necessitated. Let us, then, consider whether it is possible that form alone is that through which the existence of matter is necessitated. We say:

(10) As for form whose matter is [never] separated from it, this is possible. But as regards the form that separates from matter, [with that] matter continuing to exist with another form, this is not possible. This is because, if [as in the latter case] this form were alone in itself a cause, matter would cease to exist after [the form] ceases to exist and the commencing form would have another matter that comes to exist through it. That matter would then be originated, and [this origination] would require another matter.[6] It is thus necessary that the cause of the existence of matter is something conjoined with form, so that the existence of matter emanates only from that thing. But it is impossible for the emanation of that thing to be completed without any form at all. Rather, the state of affairs is completed through both together.

(11) Thus, the connection of matter in its existence would be with that thing and a form in whatever manner it proceeds from [that thing] into [matter]. Hence, [matter] does not cease to exist with the annihilation of form, since form only separates from it to be [replaced by] another form which acts with the cause (from which the principle of the existence of matter derives), performing the same act as the first form. Inasmuch as this second [form] shares with the first in being a form, it [also] shares with it [the fact] that it assists [the cause] in rendering this matter subsistent,[7] but differs from it in that it renders matter in actuality a substance that is other than the substance enacted by the first.

للمادة فى تلك الخاصية صنع ، وإنما كانت تلك الصورة موجودة وجودها بتلك الخاصية، فيكون لا صنع للمادة فى خصوصية وجود كل صورة، [٨٥] إلا أنها لا بد منها فى أن توجد الصورة فيها ، وهذه خاصية العلة القابلية ، فيبقى لها القبول فقط . فقد بطل أن تكون المادة علة للصورة بوجه من الوجوه. وقد بقى أن تكون الصورة وحدها هى التى ٥ بها يجب وجود المادة. فلننظر هل يمكن أن تكون الصورة وحدها هى التى بها يجب وجود المادة. فنقول:

(١٠) أما الصورة التى لا تفارقها مادتها فذلك جائز فيها ، وأما الصورة التى تفارق المادة، وتبقى المادة موجودة بصورة أخرى ، فلا يجوز ذلك فيها . وذلك لأن هذه الصورة، لو كانت وحدها لذاتها علة، لكانت المادة تعدم بعد عدمها ، وتكون للصورة المستأنفة ١٠ مادة أخرى توجد عنها ، ولكانت تلك المادة حادثة، ولكان يحتاج لها إلى مادة أخرى. فيجب إذن أن تكون علة وجود المادة شيئا مع الصورة، حتى تكون المادة أنما يفيض وجودها عن ذلك الشىء . لكن يستحيل أن يكمل فيضانه عنه بلا صورة ألبتة، بل إنما يتم الأمر بهما جميعا .

(١١) فيكون تعلق المادة فى وجودها بذلك الشىء وبصورة كيف كانت تصدر عنه ١٥ فيها ، فلا تعدم بعدم الصورة، إذ الصورة لا تفارقها إلا لصورة أخرى تفعل مع العلة – التى عنها مبدأ وجود المادة – ما كانت تفعله الصورة الأولى. فبما أن هذا الثانى يشارك الأول فى أنه صورة، يشاركه فى أنه يعاونه على إقامة [٨٦] هذه المادة، وبما يخالفه يجعل المادة بالفعل جوهرا غير الجوهر الذى كان يفعله الأول.

(12) For many an existing thing is only completely [realized] through the existence of two things. Thus, light and illumination come about from an illuminating cause and from a quality that is not specifically the [only one] that renders the illuminated body receptive to having the ray penetrate it without being reflected. This quality sets up the ray possessing a specific quality other than the specific quality which some other color quality would set up. You ought not to debate [further] what we have uttered concerning the ray's penetration and reflection, once you have perceived the objective. It is not unlikely that, after reflection, you may arrive at more suitable examples for this. Nor would it harm you if you did not find an example, for it is not necessary that for everything there should be an example.

(13) Someone, however, may say: If the connection of matter is with that thing and with form, then their combination is akin to the cause [of the connection]. If, then, form ceases to exist, then this combination, which is the cause, ceases to exist, and it thus follows necessarily that the effect ceases to exist.

(14) [In answering this,] we say: The connection of matter with that thing and with the form is not by way of the form [having to be] a form of a specified species, but inasmuch as it is [simply] form. This combination does not cease at all. For that thing and the form inasmuch as it is [simply form] will always exist, so that, if that were not to exist, there would be no matter; and, if that form inasmuch as it is form did not exist, there would be no matter. If the first form were to cease to exist, [but] not because of the successive second [form], then that separate thing would be alone, and that thing which is form inasmuch as it is form would not exist. It would, then, be impossible for the existence of matter to emanate from that [separate] thing, since it is alone, without a partner and [without] that which fulfils the condition [for the emanation of matter from it].

(15) Someone, however, may say: The combination of this—the cause and the form—is not numerically one but one in a general sense. But the one in a general sense is not a cause of what is numerically one and of what is like the nature of matter, for it is numerically one.

(١٢) فكثير من الأمور الموجودة إنما تتم بوجود شيئين، فإن الإضاءة والإنارة إنما تحصل من سبب مضىء، ومن كيفية لا بعينها تجعل الجسم المستنير قابلا لأن ينفذ فيه الشعاع ولا ينعكس. ثم تكون تلك الكيفية تقيم الشعاع على خاصية غير الخاصيه التى تقيمه كيفية أخرى من الألوان. ويجب أن لا تناقش فيما لَفَظنا به من نفوذ الشعاع
٥ وانعكاسه، بعد أنك بالغرض بصير. ولا يبعد - إذا تأملت - أن تجد لهذا أمثلة أشد موافقة. ولا يضرك أن لا تجد أيضا مثالا، فإنه ليس يجب أن يكون لكل شىء مثال.

(١٣) ولقائل أن يقول: إنه إن كان تعلق المادة بذلك الشىء وبصورة فيكون مجموعهما كالعلة له، وإذا بطلت الصورة بطل هذا المجموع الذى هو العلة، فوجب أن يبطل المعلول.

١٠ (١٤) فنقول: إنه ليس تعلق المادة بذلك الشىء وبالصورة، من حيث الصورة صورة معينة بالنوع، بل من حيث هى صورة. وهذا المجموع ليس يبطل ألبتة، فإنه يكون دائما موجودا ذلك الشىءُ، والصورة من حيث هى صورة، [٨٧] فيكون لو لم يكن ذلك الشىء لم تكن المادة؛ ولو لم تكن الصورة من حيث هى صورة لم تكن المادة. ولو بطلت الصورة الأولى لا بسبب تعقب الثانى لكان يكون ذلك الشىء المفارق وحده، ولا يكون
١٥ الشىء الذى هو الصورة من حيث هو صورة. فكان يستحيل أن يفيض من ذلك الشىء وجود المادة، إذ هو وحده بلا شريك [و][1] شريطة.

(١٥) ولكن لقائل أن يقول: إن مجموع ذلك: العلة والصورة ليس واحدا بالعدد، بل واحد بمعنى عام، والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد، ولمثل طبيعة المادة؛ فإنها واحدة بالعدد.

---

[1] أو. و

(16) We say: We do not disallow that the one in the general sense which preserves the unity of its generality, in terms of what is numerically one, should be the cause of that which is numerically one. And this is the case here. For, the one in species, preserved by the one in number, is the separable [thing]. That thing would, hence, necessitate [the existence of] matter. Its necessitation, however, is only completed by one of the states of affairs that conjoin [with the separable thing], whatever [form] this might be. As for what this [separable] thing is, you will know it anon.

(17) Forms, then, are either forms from which matter never separates or forms from which matter separates but of whose likeness matter is never devoid.

(18) [In the case of] forms that separate from matter to be succeeded [by other forms], that which places [the successive form] in [matter] perpetuates it by rendering that form the successor. In one respect, then, form becomes the intermediary between [this] retained matter and that which perpetuates it, and [in another respect it becomes] the intermediary in substantiation. For its essence is first rendered subsistent, then another is rendered subsistent by it in an essentially prior manner—[the latter] being the cause that is proximate to the thing retained in existence. If the [first form] is rendered subsistent by the cause that perpetuates matter through [the form's] mediation, then subsistence, deriving from the [celestial] first principles, belongs to [the form] first, then to matter. If form is not subsistent through that cause but [is subsistent] in itself—matter becoming subsistent through it thereafter—then [form's priority to matter] becomes more evident.

(19) As for the forms from which matter does not separate, it is not permissible to make them caused by matter whereby matter in itself determines and necessitates them. For [matter] would then be necessitating the existence of that through which it is rendered complete, becoming a recipient inasmuch as it is rendered complete and something that brings about existence inasmuch as it necessitates it. It would then necessitate the existence of something through which it itself acquires form. But a thing inasmuch as it is receptive is other than [a thing] inasmuch as it is necessitating. Matter would then possess two states of affairs. With one it becomes disposed [to receive], and with the other [it becomes] that from which something comes into existence. Of the two, that which is disposed [to receive] would be the substance of matter; that other [state] would have to be something additional to its being matter that conjoins it and necessitates in it an influence—as in the case of

(١٦) فنقول: إنا لا نمنع أن يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد علة الواحد بالعدد؛ وههنا كذلك، فإن الواحد بالنوع - مستحفظ بواحد بالعدد - هو المفارق. فيكون ذلك الشيء يوجب المادة، ولا يتم أيجابها إلا بأحد أمور تقارنه، أيها كانت. وأما ما هذا الشيء فستعلمه بعد.

٥ (١٧) فالصور إما صور لا تفارقها المادة، وإما صور تفارقها المادة ولا تخلو المادة عن مثلها.

(١٨) فالصور التى تفارق المادة إلى عاقب، فإن معقبها فيها يستبقيها بتعقيب تلك الصورة، فتكون الصورة من وجه واسطة بين المادة المستبقاة وبين مستبقيها، [٨٨] والواسطة فى التقويم، فإنه أولا يتقوم ذاته، ثم يقوم به غيره أولية بالذات، وهى العلة ١٠ القريبة من المستبقى فى البقاء. فإن كانت تقوم بالعلة المبقية للمادة بواسطتها، فالقوام لها من الأوائل أولا، ثم للمادة؛ وإن كانت قائمة لا بتلك العلة، بل بنفسها، ثم تقام المادة بها، فذلك أظهر فيها.

(١٩) وأما الصور التى لا تفارقها المادة فلا يجوز أن تجعل معلولة للمادة حتى تكون المادة تقتضيها وتوجبها بنفسها، فتكون موجبة لوجود ما تستكمل به، فتكون من حيث ١٥ تستكمل به قابلة، ومن حيث توجبه موجدة، فتكون توجب وجود شىء فى نفسها تتصور به. لكن الشيء من حيث هو قابل، غيره من حيث هو موجب. فتكون المادة ذات أمرين: بأحدهما تستعد، وبالآخر يوجد عنها شيء. فيكون المستعد منهما هو

nature with respect to motion in matter. [This latter] would, then, have to be the first form; and the discussion reverts to what it was originally.

(20) Form, therefore, is prior to matter; and it is not permissible to say that form in itself always exists in potentiality, becoming actual only through matter. For actuality is the essence[8] of form.

(21) As for the nature of that which is potential, its receptacle is matter. Thus, it is matter that is properly said to exist in itself in potentiality and in actuality through form. And even though form does not separate from matter, it does not become subsistent through matter but through the cause that bestows matter upon it. For how can form become subsistent through matter when we have shown that [form] is its cause? Cause is not rendered subsistent by effect. [In the case of any] two things, neither one is rendered subsistent by the other in [the sense] that each bestows existence on the other. The impossibility of this has become evident. Moreover, the distinction between that by which a thing is rendered subsistent and that from which it does not separate has been made clear to you.

(22) Form, then, exists only in hyle, [but] not in [the sense] that hyle is either the cause of its existence or of its existence in hyle. This is similar [to the way] in which cause exists only with effect, not in that the existence of the cause is [either] the effect or its being with the effect. Just as [with] the cause [which], when it is a cause in actuality it follows necessarily that the effect [exists by it] and that it should be with it, [so it is] similarly with form: if the form is an existing form, it follows as its necessary consequence that it renders something subsistent, that something being conjoined with it. It seems, then, that of the things that render a thing subsistent in actuality, bestowing existence on it, some bestow [this existence] while being separate and some bestow it while being connected with it, even though not a part of it (as in the case, for example, of substance [in relation] to accidents which it renders as its sequels or its necessary concomitants,[9] and as in the case of the temperaments [in the human body]).

(23) By this it becomes evident that every form that exists in corporeal matter exists through some cause. As for [form] that temporally comes to be, this is obvious; and in the case of form that permanently adheres to matter, this is because corporeal matter has been specified with it by a cause. We will explain this more clearly in other places.

جوهر المادة، وذلك الآخر أمرا زائدا على كونه مادة تقارنه وتوجب فيه أثرا كالطبيعة للحركة فى المادة، فيكون ذلك الشىء هو الصورة الأولى، ويعود الكلام جذعا .

(٢٠) فإذن الصورة أقدم من الهيولى . ولا يجوز أن يقال إن الصورة بنفسها موجودة بالقوة دائما ، وإنما تصير بالفعل بالمادة، لأن جوهر الصورة هو الفعل .

٥ (٢١) وأما طبيعة ما بالقوة فإن محلها المادة، فتكون المادة هى التى يصلح فيها أن يقال لها إنها فى نفسها بالقوة تكون موجودة، وإنها بالفعل بالصورة، [٨٩] والصورة وإن كانت لا تفارق الهيولى فليست تتقوم بالهيولى، بل بالعلة المفيدة إياها الهيولى . وكيف تتقوم الصورة بالهيولى وقد بيّنا إنها علّتها ؟ والعلة لا تتقوم بالمعلول، ولا شيئان اثنان يتقوم أحدهما بالآخر بأن كل واحد منهما يفيد الآخر وجوده . فقد بان استحالة هذا ، وتبين لك
١٠ الفرق بين الذى يتقوم به الشىء وبين الذى لا يفارقه .

(٢٢) فالصورة لا توجد إلا فى الهيولى، لا أن علة وجودها الهيولى ؛ أو كونها فى الهيولى ! كما أن العلة لا توجد إلا مع المعلول، لا أن وجود العلة هو المعلول أو كونه مع المعلول؛ كما أن العلة إذا كانت علة بالفعل لزم عنها المعلول وأن [يكون][١] معها ، كذلك الصورة إذا كانت صورة موجودة يلزم عنها أن تقوّم شيئا ؛ ذلك الشىء مقارن لذاتها .
١٥ فكأن ما يقوّم شيئا بالفعل، ويفيده الوجود ، منه ما يفيده وهو مباين، ومنه ما يفيده وهو ملاق وإن لم يكن جزء منه مثل الجوهر للأعراض التى يلحقها أو يلزمها ، والمزاجات .

(٢٣) وبيِّن بهذا أن كل صورة توجد فى مادة مجسمة، فبعلة ما توجد ؛ أما الحادثة فذلك ظاهر فيها ، وأما الملازمة للمادة فلأن الهيولى الجسمانية إنما خصصت بها لعلة . وسنبين هذا أظهر فى مواضع أخرى .

---

[١] تكون . يكون، قنواتي

BOOK THREE
Consisting of ten chapters

Chapter [One]

On indicating what ought to be investigated regarding the state of the nine categories and about their accidental [nature]

(1) We say: We have clearly [indicated] the quiddity of substance and have shown that it is predicable of the separable, of body, of matter, and of form. As regards body, there is no need to establish [its existence as substance]. Regarding matter and form, we have already established [the existence of both]. As for the separable, we have established [its substantial existence] in the potential [manner] that is close to act, and we will be establishing it [further] hereafter. If, however, you remember what we said about the soul, the existence of a separable substance other than the body becomes true to you. It is, hence, [only] appropriate that we should now move on to ascertain and establish [the existence] of accidents.

(2) We say: Regarding the ten categories, you have come to understand their quiddities in the introduction to the *Logic.*[1] Doubtlessly, the relative among them—insofar as it is a relative—is something that necessarily occurs [as an accident][2] to a thing. The same [applies to] the relationships that fall within [the categories] of "where" and "when" in "position," "action," and "affection." For these are states that occur [as accidents] to things in which they inhere as an existent in a subject—unless one were

المقالة الثالثة

وفيها عشر فصول

[الفصل الأول]

(١) فصل

٥ في الإشارة إلى ما ينبغي أن يبحث عنه من حال المقولات التسع وفي عرضيتها

(١) [٩٣] فنقول: قد بينا ماهية الجوهر، وبينا أنها مقولة على المفارق، وعلى الجسم، وعلى المادة، والصورة. فأما الجسم فإثباته مستغنى عنه، وأما المادة والصورة فقد أثبتناهما، وأما المفارق فقد أثبتناه بالقوة القريبة من الفعل، ونحن مثبتوه من بعد. وعلى أنك إن تذكرت ما قلناه في النفس، صحّ لك وجود جوهر مفارق غير جسم، فبالحرى ١٠ أن ننتقل الآن إلى تحقيق الأعراض وإثباتها.

(٢) فنقول: أما المقولات العشرة فقد تفهمت ماهياتها في افتتاح المنطق. ثم لا يشك في أن المضاف من جملتها - من حيث هو مضاف - أمر عارض لشيء ضرورةً. وكذلك النسب التي هي في «أين» و«متى» وفي «الوضع» وفي «الفعل» و«الانفعال» فإنها أحوال عارضة لأشياء هي فيها كالموجود في الموضوع. اللهم إلا أن يقول قائل:

to say, "[This] is not the case with action.[3] For the existence of action is not in the agent, but in the patient." Should [someone] say this and it is conceded him, this does no harm to what you are after—[namely] that action exists in a thing as an existent in a subject, even if it is not the agent.

5 (3) Hence, there remain two of the categories—the categories of quantity and quality—where a difficulty may occur (namely, [the question of] whether or not they are accidents).

(4) Regarding the category of quantity, many people judged it [fit] to render the line, the surface, and corporeal measure within [the category] 10 of substance, and—not restricting [themselves] to this—to make these things the principles of substances. Some have adjudged this regarding discrete quantities—that is, numbers—and made them the principles of substances.

(5) In the case of quality, others among the natural philosophers held 15 the view that it is not at all predicated—[maintaining,] rather, that color is in itself a substance; taste, another substance; odor, [yet] another substance; and that from these [qualities] the sensible substances are constituted. Most of those who uphold the doctrine of latency[4] maintain this.

(6) As for the doubts of those upholding the substantiality of quality, 20 they are more appropriately discussed in natural science; and it seems that we have done this.

(7) One of the upholders of [the doctrine of] the substantiality of quantity, who maintains that continuous [quantities] are substances and principles of substances, said: "These are the dimensions that render 25 corporeal substance subsistent. And whatever renders something subsistent is prior, and that which is prior to substances has the greater claim to substantiality." And he maintained that, of the three [dimensions], the point has the greatest claim to substantiality.[5]

(8) Regarding those who uphold [the doctrine of the substantiality] of 30 numbers, they have made these [numbers] the principles of substances, except that they have made them composed of unities, so that unities for them became principles for the principles. They then said:

إن الفعل ليس كذلك، فإن وجود الفعل ليس [٩٤] فى الفاعل، بل فى المفعول. فإن قال ذلك، وسلم له، فليس يضر فيما ترومه من أن الفعل موجود فى شىء وجوده فى الموضوع، وإن كان ليس فى الفاعل.

(٣) فبقى من المقولات ما يقع فيه إشكال، وأنه هل هو عرض أو ليس بعرض، مقولتان: مقولة الكم، ومقولة الكيف. ٥

(٤) إما مقولة الكم، فكثير من الناس رأى أن يجعل الخط والسطح والمقدار الجسمانى من الجوهر، وأن لا يقتصر على ذلك، بل يجعل هذه الأشياء مبادئ الجواهر. وبعضهم رأى ذلك فى الكميات المنفصلة، أى الأعداد، وجعلها مبادئ الجواهر.

(٥) وأما الكيف فقد رأى آخرون من الطبيعيين أنها ليست محمولة ألبتة، بل اللون جوهر بنفسه، والطعم جوهر آخر، والرائحة جوهر آخر، وأن من هذه قوام الجواهر المحسوسة، وأكثر أصحاب الكمون ذاهبون إلى هذا. ١٠

(٦) فأما شكوك أصحاب القول بجوهرية الكيف، فالأحرى بها أن تورد فى العلم الطبيعى، وكأنا قد فعلنا ذلك.

(٧) وأما أصحاب القول بجوهرية الكم، فمن ذهب إلى أن المتصلات هى جواهر ومبادى للجواهر فقد قال: إن هذه هى الأبعاد المقومة للجوهر الجسمانى، وما هو مقوم للشىء فهو أقدم، وما أقدم من الجواهر فهو أولى بالجوهرية، وجعل النقطة أولى الثلاثة بالجوهرية. [٩٥] ١٥

(٨) وأما أصحاب العدد، فإنهم جعلوا هذه مبادئ الجواهر، إلا أنهم جعلوها مؤلفة من الوحدات حتى صارت الوحدات مبادئ للمبادئ، ثم قالوا:

(9) Unity is a nature in itself [and is] not connected with any one thing. This is because unity is in everything, being in [a particular] thing[6] as something other than the quiddity of that thing. For the unity in water is other than water; and in people, other than people. Moreover, unity insofar as it is unity does not need to be any one thing. Each thing becomes [the thing] that it is by being a specified one. Hence, unity becomes a principle for the line, the surface, and all things. For the surface does not become a surface except through the unity of its proper continuum. The case is also the same with the line and the point, [each of] which is a unity that has come to have position. Unity is, hence, the cause of all things. The first thing that comes about and originates from unity is number. Number is thus an intermediary cause between unity and every thing. Hence, the point is a positional unity; the line, a positional duality; the surface, a positional trinity; the body, a positional quadruplicity. These [philosophers] then proceeded to gradually render everything originating from number.

(10) First of all, then, we must show that measures and numbers are accidents and then proceed thereafter to engage in resolving the doubts of [the above philosophers]. Before this, we must make known the true nature of the [different] species of measure. And what is foremost [in importance] for us [to do] is to make known the nature of the one. For it is incumbent on us to make known the nature of the one in these places in terms of two things. One of them is that the one is very closely related to the existent, which is the subject of this [metaphysical] science. The second is that the one is, in some respect, the principle of quantity. As for its being a principle of number, this is easily seen by [any]one who reflects [on such a matter]. As regards [its being a principle for] the continuous, this is because the continuous is a unity of sorts, [the one] being as though [it were] a formal cause of the continuous; [also] because measure is measure inasmuch as it is something measured. And being [what it is], inasmuch as it is quantified, consists in its being [something that is] enumerated; and its being [such as to be] enumerated consists in its being such as to have a [numerical count of] one.

(٩) إن الوحدة طبيعة غير متعلقة فى ذاتها بشىء من الأشياء ، وذلك لأن الوحدة تكون فى كل شىء ، وتكون الوحدة فى ذلك الشىء غير ماهية ذلك الشىء ، فإن الوحدة فى الماء غير الماء ، وفى الناس غير الناس ، ثم هى بما هى وحدة مستغنية عن أن تكون شيئا من الأشياء ، وكل شىء فإنما يصير هو ما هو بأن يكون واحدا متعينا ، فتكون ٥ الوحدة مبدأ للخط وللسطح ولكل شىء ، فإن السطح لا يكون سطحا إلا بوحدة اتصالها الخاص ، وكذلك الخط والنقطة أيضا وحدة صار لها وضع . فالوحدة علة كل شىء . وأول ما يكون ويحدث عن الوحدة العدد . فالعدد علة متوسطة بين الوحدة وبين كل شىء ، فالنقطة وحدة وضعية ، والخط اثنوية وضعية ، والسطح ثلاثية وضعية ، والجسم رباعية وضعية ؛ ثم تدرجوا إلى أن جعلوا كل شىء حادثا عن العدد .

١٠ (١٠) فيجب علينا أولا أن نبين : أن المقادير والأعداد أعراض ، ثم نشتغل بعد ذلك بحل الشكوك التى لهؤلاء . وقبل ذلك يجب أن نُعَرِّف حقيقة أنواع الكمية ، والأولى بنا أن نُعَرِّف طبيعة [الواحد] ،[١] فإنه يحق علينا أن نعرف طبيعة الواحد فى هذه المواضع بشيئين : أحدهما ، أن الواحد شديد المناسبة للموجود الذى هو موضوع هذا العلم ؛ والثانى ، أن الواحد مبدأ ما بوجه ما للكمية . [٩٦] أما كونه مبدأ للعدد ، فأمر قريب من ١٥ المتأمل . وأما للمتصل فلأن الاتصال وحدة ما ، وكأنه علة صورية للمتصل ، ولأن المقدار كونه مقدارا هو أنه بحيث يقدر ، وكونه بحيث يقدر هو كونه بحيث يعد ، وكونه بحيث يعد كونه بحيث أن له واحدا . [٩٧]

---

[١] الوحدة . الواحد ، م

Chapter [Two]

On discussing the one

(1) We say: The one is spoken of "equivocally"[1] in [several] senses that agree in that they partake of no divisibility in actuality insofar as each one is what it is. But this meaning is found in them in terms of priority and posteriority—this after [the meaning of] one by accident.

(2) The one by accident consists in saying that something united with another thing is [that] other, and that both are one. This would be either [(a)] an accidental subject and predicate, as when we say, "Zayd and ᶜAbdallah's son are one," and "Zayd and the physician are one"; [(b)] two predicates of a subject, as in our statement, "The physician and ᶜAbdallah's son are one," since it so happens that one thing is both a physician and the son of ᶜAbdallah; or [(c)] two subjects [having] one accidental predicate, as our saying, "Snow and gypsum are one" (meaning [one] in whiteness), since it so happens that one accident has been predicated of both.

(3) But the one which is by essence includes [the] one in [terms of] genus, [the] one in [terms of] species (namely, the one in differentia), the one in [terms of] correspondence, [the] one [in terms of] subject, and [the] one [in terms of] number. The one in number may be in [terms] of continuity, and it may be in [terms of] contiguity, and it may be [in either of these two terms] by reason of its species, and it may be by reason of itself. The one by genus may be [in terms of] the proximate genus or [in terms of] the remote genus. The one by species may likewise be [in terms of] a proximate species that does not divide into [lower] species, or it may be [in terms of] remote species so that it accords with one of the divisions of the first classification,[2] although here there would be a difference in considering [them].

[الفصل الثانى]

(ب) فصل

فى الكلام فى الواحد

(١) فنقول: إن الواحد يقال بالتشكيك على معان تتفق فى أنها لا قسمة فيها بالفعل من حيث كل واحد هو هو، لكن هذا المعنى يوجد فيها بتقدم وتأخر، وذلك بعد الواحد بالعرض.

(٢) والواحد بالعرض هو أن يقال فى شىء يقارن شيئًا آخر، أنه هو الاخر، وأنهما واحد. وذلك إما موضوع ومحمول عرضى، كقولنا: إن زيدا وابن عبد اللّه واحد، وإن زيدا والطبيب واحد؛ وإما محمولان موضوع، كقولنا: الطبيب هو وابن عبد اللّه واحد، إذ عرض أن كان شىء واحد طبيبا وابن عبد اللّه؛ أو موضوعان فى محمول واحد عرضى، كقولنا: الثلج والجص واحد، أى فى البياض، إذ قد عرض أن حمل عليهما عرض واحد.

(٣) لكن الواحد الذى بالذات، منه واحد بالجنس، ومنه واحد بالنوع وهو الواحد بالفصل، ومنه واحد بالمناسبة، ومنه واحد بالموضوع، ومنه واحد بالعدد. [٩٨] والواحد بالعدد قد يكون بالاتصال، وقد يكون بالتّماس، وقد يكون لأجل نوعه، وقد يكون لأجل ذاته. والواحد بالجنس قد يكون بالجنس القريب، وقد يكون بالجنس البعيد. والواحد بالنوع كذلك قد يكون بنوع قريب لا يتجزأ إلى أنواع، وقد يكون بنوع بعيد فيوافق أحد قسمى الباب الأول، وإن كان هناك اختلاف فى الاعتبار.

(4) If it is one in species, it is inescapably one in differentia. It is known that [what is] one in genus is many in species, and that the one in species may be numerically many, and that it is possible that it is not [numerically many] if the entire nature of the species is [included] in [only] one individual. For, in one respect it would be a species and in one respect not a species, since in one respect it is a universal and in another not a universal. Reflect on this in the place where we will discuss the universal, or remember places [where this matter] previously occurred to you.[3]

(5) Regarding the one [in terms] of continuity, it is that which is one in act in one respect but also has multiplicity in [another] respect.

(6) As for the true [one], it is that which has multiplicity only in potency. This is either in lines, being the [line] that has no angle; or in surfaces, being the plain surface; or in corporeal bodies, being the body encompassed by a surface that does not have a forking [to form] an angle.[4]

(7) Coming after [the true one] is that which has multiplicity in actuality, except that its extremes meet at a common limit—as, for example, the two lines that together surround an angle. And following this is that whose extremes are contiguous in a manner akin to what [in locomotion] is the continuous in the necessary and consecutive movement of one part to another, whereby its unity is as though it follows the unity of motion because there is fusing there, as in the case of members composed of members—those that have precedence being [the ones] whose fused connection is natural, not artificial. In general, unity in this is weaker and moves out of [the category] of continuous unity into that of combinative unity. Thus, continuous unity has the better claim on the meaning of unity than the combinative. This is because continuous unity has no multiplicity in act, whereas combinative unity has multiplicity in act. Thus, in [the latter] there is multiplicity[5] over which unity is superimposed, [but] which does not remove multiplicity from it.

(8) [In terms] of continuity, unity is considered either in connection with measure alone or with some other nature that would be something like water or air. [Also,] being one in subject happens to the one [in

(٤) وإذا كان واحدا بالنوع فهو لا محالة واحد بالفصل، ومعلوم أن الواحد بالجنس كثير بالنوع، وأن الواحد بالنوع قد يجوز أن يكون كثيرا بالعدد، وقد يجوز أن لا يكون إذا كانت طبيعة النوع كلها فى شخص واحد، فيكون من جهة نوعا ومن جهة لا يكون نوعا، إذ هو من جهة كلى ومن جهة ليس بكلى. وتأمل هذا فى [الموضع][١] الذى تتكلم
٥ فيه على الكلى، أو تذكر مواضع سلفت لك.

(٥) وأما الواحد بالاتصال فهو الذى يكون واحدا بالفعل من جهة، وفيه كثرة أيضا من جهة.

(٦) أما الحقيقى فهو الذى تكون فيه الكثرة بالقوة فقط، وهو إما فى الخطوط: فالذى لا زاوية له، وفى السطوح أيضا: البسيط المسطح، وفى المجسمات: الجسم الذى
١٠ يحيط به سطح ليس فيه انفراج على زاوية.

(٧) ويليه ما يكون فيه كثرة بالفعل إلا أن أطرافها تلتقى عند حد مشترك مثل جملة الخطين المحيطين بالزاوية، [٩٩] ويليه أن تكون الأطراف متماسة تماسا يشبه المتصل فى تلازم حركة بعضها لبعض فتكون وحدتها كأنها تابعة لوحدة الحركة لأن هناك التحاما، وذلك كالأعضاء المؤلفة من أعضاء، وأولى ذلك ما كان التحامه طبيعيا لا صناعيا. والوحدة
١٥ بالجملة فى هذه أضعف، وتخرج عن الوحدة الاتصالية إلى الوحدة الاجتماعية. فالوحدة الاتصالية أولى من الاجتماعية بمعنى الوحدة، وذلك أن الوحدة الاتصالية لا كثرة فيها بالفعل، والوحدة الاجتماعية فيها كثرة بالفعل. فهناك كثرة غشيتها وحدة لا تزيل عنها الكثرية.

(٨) والوحدة بالاتصال إما معتبرة مع المقدار فقط وإما أن تكون مع طبيعة أخرى مثل أن تكون ماء أو هواء. ويعرض للواحد بالاتصال أن يكون واحدا فى الموضوع،

---

[١] الوضع. الموضع

terms of] continuity. For the continuous subject is in reality a simple body, coherent in nature. This you have learned in the natural sciences. Thus, the subject of the unity of continuity would also be one in nature inasmuch as its nature does not divide into various forms. Indeed, we say: The numerically one is undoubtedly numerically indivisible inasmuch as it is one. Indeed, any other one is indivisible inasmuch as it is one. But this must be looked into with respect to the nature which [became subject] to the occurrence of unity.[6] Thus, the numerically one would include that which, in its nature ([as subjected to the] occurrence of unity), is not to be multiple—as, for example, the one human. And it would include that in whose nature it is [to become multiple]—as, for example, the one [body of] water and the one line. For the one [body of] water can become [many] waters, and the line [many] lines.

(9) [In the case of] that whose nature [does not admit of multiplicity], either it becomes multiple in a different respect, or it does not. An example of the first [alternative] is the numerically one among people. For, when divided, [the human] does not become multiple insofar as his nature—that is, insofar as he is a human—is concerned, but [the human] can become multiple in another respect: when divided into body and soul, he would have a body and a soul, neither of which [by itself] is a human. As for [the second alternative] that does not [become multiple], it is of two divisions. Either it [falls under a division] where another nature exists for it, even though it is not a divisible thing, or [it does] not.

(10) If, with [its being something divisible], it has another nature, then either [(a)] that nature is position or that which corresponds to it, in which case it would be a point—and, since the point is divisible neither insofar as it is a point nor in [any] other respect, there would then be a nature other than the above mentioned unity—or [(b)] it would not be position or what corresponds to it, [in which case] it would be [something] like intellect or soul. For the intellect has an existence other than what is understood by its being indivisible, and this existence is not a position and is divisible neither in its nature nor in any other respect.

(11) As for that which does not possess another nature, it is like the very unity which is the principle of number—I mean, that which [is such that] if something else is added to it, the combination of the two becomes number.

فإن الموضوع المتصل بالحقيقة جسم بسيط متفق الطبع، وقد علمت هذا فى الطبيعيات. فيكون موضوع وحدة الاتصال واحدا أيضا فى الطبيعة من حيث أن طبيعته لا تنقسم إلى صور مختلفة؛ بل نقول: إن الواحد بالعدد لا شك أنه غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد، بل ولا غيره مما هو واحد منقسم من حيث هو واحد، لكنه يجب أن ينظر فيه من ٥ حيث الطبيعة التى عرض لها الوحدة، فيكون الواحد بالعدد منه ما ليس من طبيعته التى عرض لها الوحدة أن يتكثر مثل: الإنسان الواحد، ومنه ما من طبيعته ذلك كالماء الواحد والخط الواحد فإنه قد يصير الماء مياها والخط خطوطا. [١٠٠]

(٩) والذى ليس من طبيعته ذلك فإما أن يكون قد يتكثر من وجه آخر، وإما أن لا يكون. مثال الأول: الواحد بالعدد من الناس، فإنه لا يتكثر من حيث طبيعته، أى ١٠ من حيث هو إنسان إذا قسم، لكنه قد يتكثر من جهة أخرى إذا قسم إلى نفس وبدن، فيكون له نفس وبدن وليس واحد منهما بإنسان. وأما الذى لا يكون فهو على قسمين: إما أن يكون موجودا له — مع أنه شىء ليس بمنقسم — طبيعة أخرى، وإما أن لا يكون.

(١٠) فإن كان موجودا له مع ذلك طبيعة أخرى فإما أن تكون تلك الطبيعة هى الوضع وما يناسب الوضع، فتكون نقطة والنقطة لا منقسمة من حيث هى نقطة ولا من ١٥ جهة أخرى، وهناك طبيعة غير الوحدة المذكورة؛ وإما أن لا يكون الوضع وما يناسبه، فيكون مثل العقل والنفس؛ فإن العقل له وجود غير الذى يفهم من أنه لا ينقسم، وليس ذلك الوجود بوضع، وليس ينقسم فى طبيعته ولا فى جهة أخرى.

(١١) وأما الذى لا يكون هناك طبيعة أخرى فكنفس الوحدة التى هى مبدأ العدد، أعنى التى إذا أضيف إليها غيرها صار مجموعهما عددا.

(12) Hence, among these types of unity there are those [where] what is understood by them is not divisible in the mind, to say nothing about material, spatial, or temporal divisibility.

(13) Let us [now] enumerate [the components] of the part that also becomes multiple through unity with respect to the one nature and with respect to continuity. This includes that whose multiplicity is in the nature that, in itself, is disposed toward a multiplicity [emerging] from the one. This is measure. It [also] includes that whose multiplicity is in a nature which has [that] unity disposed toward multiplicity only through a cause other than itself. This is the simple body, such as water. For this water is numerically one in being water [but] has it in its potentiality to become numerically many waters—not, however, by reason of "waterness," but because of its connection with the cause: namely, measure. These numerically multiple waters would then be one in species and also one in subject, because it is of the nature of its subject to unite in actuality as one in number.

(14) [But] this is not the case with individual people. For it is not by virtue of a number of subjects among them that they become united as the subject of one human. Yes, each one of them is one in [terms of] its one subject, but what accrues of the multiplicity is not one in subject; nor is its state the state of each particle of water. For [the latter] is one in itself through its subject. The aggregate of [water particles] is said to be one in subject, since it is the function of [such particles] to unite as one subject through conjoining, whereby its aggregate then becomes one water.

(15) Each of these two divisions, however, is either [such that there] is realized in it all that is possible to belong to it or not. If [realized therein], then it is complete and one in terms of completeness. If not, then it is many; and it is the custom of people to make the many other than the one. And this unity in completeness is either by supposition, estimation, and situation (as with a complete *dirham* and a complete *dinār*) or in reality—this either by way of art, as, for example, the complete house

(١٢) فمن هذه الأصناف من الوحدة ما لا ينقسم مفهومه فى الذهن، فضلا عن قسمة مادية أو مكانية أو زمانية.

(١٣) ولنعد القسم الذى يتكثر أيضا من حيث الطبيعة الواحدة بالوحدة ومن حيث الاتصال، فمن ذلك أن يكون تكثره فى الطبيعة التى هى لذاتها معدة لكثرة عن الوحدة، وهذا هو المقدار؛ ومن ذلك أن يكون تكثره فى طبيعة [١٠١] إنما لها الوحدة المعدة للتكثر بسبب غير نفسها، وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء. فإن هذا الماء واحد بالعدد وهو ماء وفى قوته أن يصير مياها كثيرة بالعدد لا لأجل المائية، بل لمقارنة السبب الذى هو المقدار. فتكون تلك المياه الكثيرة بالعدد واحدة بالنوع وواحدة أيضا بالموضوع، لأن من طبع موضوعها أن تتحد بالفعل واحدا بالعدد.

(١٤) ولا كذلك أشخاص الناس، فإنها ليس من شأن عدة موضوعات منها أن يتحد موضوع إنسان واحد. نعم، كل واحد منها واحد بموضوعه الواحد، ولكن ليس المجتمع من الكثرة واحدا بالموضوع، وليس حاله حال كل قطعة من الماء، فإنها واحدة فى نفسها بموضوعها. والجملة يقال إنها واحدة فى الموضوع، إذ من شأن موضوعاتها أن تتحد موضوعا واحدا بالاتصال، فيكون جملتها حينئذ ماء واحدا.

(١٥) لكن كل واحد من هذين القسمين إما أن يكون حاصلا فيه جميع ما يمكن أن يكون له أو لا يكون، فإن كان فهو تام وواحد بالتمام، وإن لم يكن فهو كثير، ومن عادة الناس أن يجعلوا الكثير غير الواحد. وهذه الوحدة التمامية إما أن تكون بالفرض والوهم والوضع كدرهم تام ودينار تام، وإما أن تكون بالحقيقة. وذلك إما بالصناعة كالبيت

(for the incomplete house is not said to be one house), or by nature, as with one individual human with complete [bodily] members.

(16) Because the straight line is receptive of an increase in a straightness that does not exist for it, it is not one with respect to completeness. As for the circular [line], inasmuch as it is not receptive [of increase in circularity]—its surrounding the center [equidistantly] from all directions occurring to it naturally—it is complete and one in [terms of] completeness. It seems as though, among people, each individual is also one in this respect. Hence, some things have completeness as a necessary concomitant (as, for example, individual [humans] and the circular line), and some do not have completeness as a necessary concomitant (as with water and the straight line).

(17) Regarding the one [in terms of] equality, this is by virtue of some "comparative similarity,"[7] in that the state of the ship, for example, with respect to the captain and the state of the city with respect to the king are one. For these are two states that correspond to each other. The unity of the two is not by accident. Rather, the unity of whatever is united by the two is accidental—I mean that the unity of the ship and of the city through the two [states] is by accident. But the unity of the two states is not the unity that we have made a unity by accident.

(18) We thus say once again that when[8] there is unity, it is either said of numerically many things or numerically one thing; and we have shown that we have encompassed the divisions of the numerically one.

(19) Let us [now] turn to the other respective standpoint. We say: Regarding the things that are numerically many, they are only spoken of as one in another respect by reason of an agreement they have in meaning. Their agreement would be either in some relation, in some predicate other than the relation, or in some subject. The predicate would be either genus, species, differentia, or accident. It would be easy for you from this place to know that we have ascertained the divisions of the one. And from what you have learned you would know which has the higher claim to unity and the precedence for being deserving of it. You would thus know that the one in genus has a higher claim to unity than the one in comparative similarity, that the one in species has a higher claim than the one

التام، فإن البيت الناقص لا يقال له بيت واحد. وإما بالطبيعة كشخص إنسان واحد تام الأعضاء. [١٠٢]

(١٦) ولأن الخط المستقيم قد يقبل زيادة فى استقامة ليست موجودة له، فليس بواحد من جهة التمام. وأما المستدير فإذ ليس يقبلها، بل حصلت له بالطبع الإحاطة بالمركز من كل جهة، فهو تام وواحد بالتمام، ويشبه أن يكون أيضا كل شخص من الناس واحدا من هذه الجهة، فيكون بعض الأشياء يلزمه التمام كالأشخاص والخط المستدير، وبعضها لا يلزمه التمام كالماء والخط المستقيم.

(١٧) وأما الواحد بالمساواة فهو بمناسبة ما، مثل أن حال [السفينة][1] عند الربان وحال المدينة عند الملك واحدة، فإن هاتين حالتان متفقتان، وليس وحدتهما بالعرض، بل وحدة ما يتحد بهما بالعرض، أعنى وحدة السفينة والمدينة بهما هى وحدة بالعرض. وأما وحدة الحالتين فليست الوحدة التى جعلناها وحدة بالعرض.

(١٨) فنقول من رأس: إنه إذا كانت الوحدة إما أن تقال على أشياء كثيرة بالعدد، أو تقال على شىء واحد بالعدد، وقد بينا أنا حصرنا أقسام الواحد بالعدد.

(١٩) فلنمل إلى الحيثية الأخرى، فنقول: وأما الأشياء الكثيرة بالعدد فإنما يقال لها من جهة أخرى واحدة لاتفاق بينها فى معنى. فإما أن يكون اتفاقها فى نسبة أو فى محمول غير النسبة، وإما فى موضوع. والمحمول إما جنس، وإما نوع، [١٠٣] وإما فصل، وإما عرض، فيكون سهلا عليك من هذا الموضع أن تعرف أنا قد حققنا أقسام الواحد، وأنت تعرف مما قد عرفت أيها أولى بالوحدة وأسبق استحقاقا لها، فتعرف ان الواحد بالجنس أولى بالوحدة من الواحد بالمناسبة، وأن الواحد بالنوع أولى من الواحد

---

[1] السفن. السفينة، قنواتي

in genus, that the numerically one has a higher claim than the one in species, that the simple that is in no respect divisible has a higher claim than the composite, and that the complete among divisible [things] has a higher claim than the incomplete.

(20) The one may correspond with the existent in that the one, like the existent, is said of each one of the categories. But the meaning of the two differs, as you have known. They agree in that neither of them designates the substance of any one thing. This you have known.

Chapter [Three]

On ascertaining the one and the many and showing that number is an accident

(1) What is now difficult for us to ascertain is the quiddity of the one. This is because, if we say, "The one is not divisible," we will have said, "The one is that which necessarily does not become multiple," [in which case] we will have included multiplicity in the explanation of the one.

(2) As for multiplicity, it is necessarily defined in terms of the one because the one is the principle of multiplicity, the existence and quiddity [of the latter] deriving from it. Moreover, whatever definition [we use] in defining multiplicity, we necessarily use in it the one. [We are speaking] of this [sort] when we say, "Multiplicity is the aggregate of ones"; for, we will have included unity in the definition of multiplicity. And, moreover, we will have done something else—namely, we will have included "the aggregate" in its definition where "the aggregate" seems to be multiplicity itself. And, if we say [multiplicity consists] of "unities," "units," or "ones," then, instead of the expression "aggregate," we will have used [these] expressions when their meaning is understood and known only [in terms] of multiplicity. If, moreover, we say, "Multiplicity is that which is enumerated by [means of] the one," then we will have also included unity in the definition of multiplicity, and we will have also included in its definition enumeration and measurement—this being also understood only through multiplicity.

بالجنس، والواحد بالعدد أولى من الواحد بالنوع، والبسيط الذى لا ينقسم بوجه أولى من المركب، والتام من الذى ينقسم أولى من الناقص.

(٢٠) والواحد قد يطابق الموجود فى أن الواحد يقال على كل واحد من المقولات كالموجود، لكن مفهومهما - على ما علمت - مختلف، ويتفقان فى أنه لا يدل واحد ٥ منهما على جوهر بشىء من الأشياء، وقد علمت ذلك. [١٠٤]

[الفصل الثالث]
(ج) فصل
فى تحقيق الواحد والكثير و إبانة أن العدد عرض

(١) والذى يصعب علينا تحقيقه الآن ماهية الواحد. وذلك أنا إذا قلنا: إن الواحد ١٠ هو الذى لا ينقسم، فقد قلنا إنَ الواحد هو الذى لا يتكثر ضرورةً، فإخذنا فى بيان الواحد الكثرة.

(٢) وأما الكثرة فمن الضرورة أن تُحد بالواحد، لأن الواحد مبدأ الكثرة، ومنه وجودها وماهيتها؛ ثم أى حد حددنا به الكثرة استعملنا فيه الواحد بالضرورة. فمن ذلك ما نقول: إن الكثرة هى المجتمع من وحدات، فقد أخذنا الوحدة فى حد الكثرة، ثم عملنا ١٥ شيئًا آخر وهو أنا أخذنا المجتمع فى حدها، والمجتمع يشبه أن يكون هو الكثرة نفسها. وإذا قلنا من الوحدات أو الواحدات أو الآحاد فقد أوردنا بدل لفظ الجمع هذا اللفظ، ولا يفهم معناه ولا يعرف إلا بالكثرة. وإذا قلنا: إن الكثرة هى التى تعد بالواحد، فنكون قد أخذنا فى حد الكثرة الوحدة، ونكون أيضا قد أخذنا فى حدها العد والتقدير، وذلك إنما يفهم بالكثرة أيضا. [١٠٥]

(3) How difficult it is, then, for us to say something that is reliable on this topic!

(4) It seems, however, that multiplicity is better known to our act of imagining; unity, better known to our intellects. It seems that unity and
5 multiplicity are among the things that we conceive a priori.[1] However, we imagine multiplicity first, whereas we apprehend unity intellectually, without a [prior] intellectual principle for its conception; but, if [a principle] is needed at all, it would be imaginative. Our defining multiplicity in terms of unity would, then, be an intellectual definition. Here, unity is taken as
10 conceived in itself and as one of the first principles of conception.[2] [On the other hand,] our explaining[3] unity in terms of multiplicity would be a directing of attention[4] wherein the imaginative course is used to hint at an intelligible [which] we [already] have but which we do not conceive to be present in the mind.[5] If they say, "Unity is the thing which has no
15 multiplicity," they indicate that what is intended by this expression is the thing which for us is an a priori intelligible that opposes this other or is not it. It thus draws attention to [what is already in the mind] by negating [multiplicity] from it.

(5) One is astounded by those who define number and say, "Number
20 is a multiplicity composed of units or of ones," when multiplicity is the same as number—not as a genus of number—and the reality of multiplicity consists in that it is composed of units. Hence, their statement, "Multiplicity is composed of units," is like their saying, "Multiplicity is multiplicity." For multiplicity is nothing but a name for that which is com-
25 posed of units.

(6) If someone says, "Multiplicity can be composed of things other than unities, as in the case of people and beasts," we say:

(7) Just as these things are not unities but things constituting the subject of unities, in a similar way also they do not constitute multiplicity
30 but only the subjects of multiplicity; and [moreover] just as these things are ones, not unities, similarly they are multiple, not multiplicity.

(٣) فما أعسر علينا أن تقول فى هذا الباب شيئاً يعتد به.

(٤) لكنه يشبه أن تكون الكثرة أيضا أعرف عند تخيلنا، والوحدة أعرف عند عقولنا، ويشبه أن تكون الوحدة والكثرة من الأمور التى نتصورها بدياً، لكن الكثرة نتخيلها أولا، والوحدة نعقلها من غير مبدأ لتصورها عقلى، بل أن كان ولا بد فخيالى.

٥ ثم يكون تعريفنا الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا، وهنالك تؤخذ الوحدة متصورة بذاتها ومن أوائل التصور، ويكون تعريفنا الوحدة بالكثرة تنبيهاً يستعمل فيه المذهب الخيالى لنومئ إلى معقول عندنا لا نتصوره حاضرا فى الذهن. فإذا قالوا: إن الوحدة هى الشئ الذى ليس فيه كثرة دلّوا على أن المراد بهذه اللفظة الشئ المعقول عندنا بديا الذى يقابل هذا الآخر أو ليس هو فينبه عليه بسلب هذا عنه.

١٠ (٥) والعجب ممن يحد العدد فيقول: إن العدد كثرة مؤلفة من وحدات أو من آحاد، والكثرة نفس العدد، ليس كالجنس للعدد، وحقيقة الكثرة أنها مؤلفة من وحدات. فقولهم: إن الكثرة مؤلفة من وحدات، كقولهم: إن الكثرة كثرة. فإن الكثرة ليست إلا اسما للمؤلف من الوحدات.

(٦) فإن قال قائل: إن الكثرة قد تؤلف من أشياء غير الوحدات مثل الناس،

١٥ والدواب. فنقول:

(٧) إنه كما أن هذه الأشياء ليست وحدات، بل أشياء موضوعة للوحدات، كذلك أيضا ليست هى بكثرة، بل أشياء موضوعة للكثرة، وكما أن تلك الأشياء هى واحدات لا وحدات، فكذلك هى كثيرة لا كثرة. [١٠٦]

(8) Those who believe that they then escape from this [difficulty of circular definition] once they say, "Number is a discrete quantity that has order," do not escape it. For the soul's conception of quantity requires that [quantity] be known in [terms] of part, division, or equality. As for part and division, these can be conceived only through quantity. As for equality, quantity is better known to the unclouded intellect because equality is one of the accidents proper to quantity, [an accident] in whose definition quantity must be included.

(9) [To this] it is said: Equality is unity in quantity and order, which are also included in the definition of number. It is one of [the things] that is understood only after number is understood. It must, hence, be known that all these are acts of drawing attention—similar to the attention drawn by examples, names, and synonymous terms—and that some or all of these meanings are conceived in [terms of] their essence.[6] They are indicated by these things only in order to draw attention to them and to differentiate them.

(10) We now say: "Unity" is either said of accidents or said of substances. If said of accidents, it would not be a substance; there is no doubt about this. If said of substances, it would not be said at all of them as either difference or genus, since it plays no part in realizing the quiddity of any one of the substances but is only a necessary concomitant of substance, as you know. Hence, its being said of [substance] would not be that [said] of genus and difference, but [its being] said of it would be accidental. The one, then, would be a substance, and unity [would be] the meaning, which is the accident. For, the accident—which is one of the five [predicables], although an accident in this sense—is allowed to be a substance. This is allowed when it is taken as a composite, as is the case with "white." But the nature of its meaning in the simple sense is inescapably an accident in the other sense, since it exists in the substance but not as part of it and [since] its subsistence would not hold true separate from it.

(٨) والذين يحسبون أنهم إذا قالوا : إن العدد كمية منفصلة ذات ترتيب، فقد تخلّصوا من هذا، فما تخلّصوا. فإن الكمية يحوج تصورها للنفس إلى أن تعرف بالجزء والقسمة أو المساواة. أما الجزء والقسمة فإنما يمكن تصورها بالكمية، وأما المساواة فإن الكمية أعرف منها عند العقل الصريح لأن المساواة من الأعراض الخاصة بالكمية التى يجب ٥ أن توجد فى حدها الكمية.

(٩) فيقال: إن المساواة هى اتحاد فى الكمية والترتيب الذى أخذ فى حد العدد أيضا، هو مما لا يفهم إلا بعد فهم العدد. فيجب أن يعلم أن هذه كلها تنبيهات مثل التنبيهات بالأمثلة والأسماء المترادفة، وأن هذه المعانى متصورة كلها أو بعضها لِذَواتها، وإنما يدل عليها بهذه الأشياء لينبه عليها وتميز فقط.

١٠ (١٠) فنقول الآن: إن الوحدة إما أن تقال على الأعراض، وإما أن تقال على الجواهر. فإذا قيلت على الأعراض فلا تكون جوهراً، ولاشك فى ذلك، وإذا قيلت على الجواهر فليست تقال عليها كفصل ولا جنس ألبتة، إذ لا دخول لها فى تحقيق ماهية جوهر من الجواهر، بل هو أمر لازم للجوهر، كما قد علمت. فلا يكون إذن قولها عليها قول الجنس والفصل، بل قول «عرضى». فيكون الواحد جوهرا، والوحدة هى المعنى الذى ١٥ هو العرض، فإن العرض الذى هو أحد الخمسة - وإن كان كونه عرضا بذلك المعنى - قد يجوز عليه أن يكون جوهراً، وإنما يجوز ذلك إذا أخذ مركبا، كالأبيض. وأما طبيعة المعنى البسيط منه [١٠٧] فهى لا محالة عرض بالمعنى الآخر، إذ هو موجود فى الجوهر وليس كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقاً له.

(11) Let us, then, examine the unity existing in each substance which is not a part of it which renders it subsistent. Would its subsistence, separate from substance, hold as true?

(12) We say: This is impossible. This is because if some unity were to stand stripped [from substance], then either it would have to be simply [a something] which is indivisible (there being no nature of which its indivisibility is predicated), or there would [have to] be another nature. The first division [of the disjunction] is impossible. For there must at least be an existence, that existence being indivisible. [But] if that existence is necessarily an idea other than unity and [something] that is indivisible, then that existence is either a substance or an accident. If it is an accident, then unity is necessarily in an accident, then [subsequently] in a substance.[7] If [that existence, on the other hand], is a substance, unity never separating from it, then it exists in it in the way [a thing] exists in a subject. If separate from it, then, if the unity separates from that substance, it would have another substance to which it comes to belong, having toward it—if the existence [of the unity] is supposed—a connectedness with a substantiality. That substance would [then] be [such that,] if this unity did not come to belong to it, it would have no unity, [which] is impossible; or else it would have a unity that had been and a unity that follows, [in which case] it would have two unities, not one unity. As such, there would be two substances, not one substance, because that substance would consist of two ones—and this [too] is impossible. Moreover, if each unity existed in another substance, then one of the two substances would not be the one to which unity transferred. The discussion would revert back to the original question regarding that to which unity transfers and [which] also would become two substances. And, if every unity is in two substances together, then unity would be a duality, and this is a contradiction. It thus becomes evident that it is not in the nature of unity to separate from the substance in which it exists.

(13) We begin and say: If unity is not simply that which is indivisible but is an existence that is indivisible, so that existence is included in unity (not being a subject of it), then, if we suppose that this unity separates from substance, then if it can exist in itself it would constitute a bare

(١١) فلننظر الآن فى الوحدة الموجودة فى كل جوهر التى ليست بجزء منه مقومة له، هل يصح قوامها مفارقة للجوهر؟

(١٢) فنقول: إن هذا مستحيل، وذلك لأنها إن قامت وحدة مجردة لم يخل إما أن تكون مجرد أن لا تنقسم، وليس هناك طبيعة هى المحمول عليها أنها لا تنقسم، أو تكون هناك طبيعة أخرى. والقسم الأول محال، فإنه لا أقل من [أن] يكون هناك وجود، ذلك الوجود لا ينقسم، فإن كان ذلك الوجود لا محالة معنى غير الوحدة وأنه لا ينقسم، فإما أن يكون ذلك الوجود جوهرا أو يكون عرضا؛ فإن كان عرضا فالوحدة فى عرض لا محالة ثم فى جوهر، وإن كان جوهرا - والوحدة لا تفارقه - فهى موجودة فيه وجود ما فى الموضوع؛ وإن كانت مفارقة، تكون الوحدة - إذا فارقت ذلك الجوهر - يكون لها جوهر آخر تصير إليه وتقارنه إذا فرض وجودها مقارنة لجوهرية، ويكون ذلك الجوهر - لو لم تصر إليه هذه الوحدة - لم تكن له وحدة، وهذا محال؛ أو تكون له وحدة كانت ووحدة لحقت، فتكون له وحدتان لا وحدة، فيكون جوهران لا جوهر واحد، لأن ذلك الجوهر واحدان، وهذا محال. وأيضا فإن كانت كل وحدة فى جوهر آخر، فأحد الجوهرين لم ينتقل إليه الوحدة [١٠٨] وعاد الكلام جذعا فيما انتقل إليه الوحدة وصار أيضا جوهرين؛ وإن كانت كل وحدة فى الجوهرين جميعا فتكون الوحدة اثنوية، هذا خلف. فقد بان أن الوحدة ليس من شأنها أن تفارق الجوهر الذى هى فيه.

(١٣) ونبتدئ فنقول: إنه إن كانت الوحدة ليست مجرد أنها لا تنقسم، بل كانت وجوداً لا ينقسم حتى يكون الوجود داخلا فى الوحدة لا موضوعا لها، فإذا فرضنا انه قد فارقت هذه الوحدة الجوهر إن كانت يمكن أن توجد بذاتها كانت وجوداً لا ينقسم

existence that does not divide and would not be an existence that only does not divide.[8] Rather, unity would be an indivisible substantial existence [only] if that existence does not subsist in a subject. As such, accidents would in no respect have unity. And, if accidents were to have unity, their unity would be other than the unity of substance, "unity" being said of them equivocally. There would, thus, also be those among numbers that are composed of the unity of accidents and those [that are] composed of the unity of substances. Let us, then, reflect to see whether or not the two share the meaning of indivisible existence.

(14) If the two do not share [this meaning], then the unity in one of them would be a divisible existence, but not so in the other. This [however] is not what we mean by the unity of accidents or of substances, [for this] would lead us to mean by unity—in the case of one of the two—something other than its being an indivisible existence. If [on the other hand] they share in that meaning, then that meaning is the indivisible existence, the very [thing] we mean by unity. This is the more general meaning than the one we have just previously mentioned. For it is necessary for [the former] to constitute a substantial existence in addition to its being an indivisible substance, since it is possible to suppose it separately. This meaning, if [unity is] a substance, by necessity does not occur to an accident. [From this, however,] it does not follow that we should say that, if [unity] were an accident, it would not occur to a substance. For the accident does occur to the substance, the accident inhering therein; but the substance does not occur to the accident so as to be subsistent in it.

(15) Hence, inclusive unity is more general than this meaning, and this is what we are discussing—and [discussing it] only inasmuch as it is an indivisible existent, without anything additional. And [this meaning] does not separate from its subjects; otherwise, it would become that other, more specific meaning. For it is impossible for unity to be an individual existence in [both] accidents and substances and, with [all] this, to be permitted to separate. For then [it would be the case] that [either] substance occurs to an accident [as something that comes to inhere in it] or that the unity in substances and accidents differs. It is, hence, clear that the reality of unity is a meaning [pertaining] to accidents[9] and one of the necessary concomitants of things.

مجرداً ولم تكن وجوداً لا ينقسم فقط ، بل تكون الوحدة وجوداً جوهريا لا ينقسم إذا قام ذلك الوجود لا فى موضوع. فلا تكون للأعراض وحدة بوجه من الوجوه. وإن كان للأعرض وحدة تكون وحدتها غير وحدة الجوهر؛ وتكون الوحدة تقال عليها بالشتراك الاسم. فيكون أيضا من الأعداد ما تأليفه من وحدة الأعراض، ومن الأعداد ما تأليفة من وحدة الجواهر. فلننظر هل يشتركان فى معنى الوجود الذى لا ينقسم أولا يشتركان. ٥

(١٤) فان لم يشتركا فتكون الوحدة فى أَحَدَيهما وجوداً منقسماً وفى الآخر ليس كذلك. ولسنا نعنى بوحدة الأعراض أو الجواهر ذلك، حتى نعنى فى أَحَدَيهما بالوحدة شيئا غير أنه وجود غير منقسم. وإن اشتركا فى ذلك المعنى، فذلك المعنى هو الوجود الغير المنقسم الذى إياه نعنى بالوحدة؛ وذلك المعنى أعمّ من المعنى الذى ذكرناه قبيل الآن، فإن ذلك كان يلزمه [١٠٩] مع كونه وجوداً لا ينقسم، أن يكون وجوداً جوهريا ، إذ قد ١٠ كان يمكن فرضه مجردا ، وذلك المعنى لا محالة إن كان جوهراً لم يعرض للعرض، وليس يلزم أن نقول إنه إن كان عرضا لم يعرض للجوهر ، فإن الجوهر يعرض له العرض ويقوم به العرض، والعرض لا يعرض له الجوهر حتى يكون قائما فيه.

(١٥) فإذن الوحدة الجامعة أعم من ذلك المعنى وكلامنا فيها ، ومن حيث هى وجود لا ينقسم فقط بلا زيادة أخرى، وذلك لا يفارق موضوعاته وإلاّ صار ذلك المعنى ١٥ الأخصّ. فإنه من المحال أن تكون الوحدة وجوداً غير منقسم فى الأعراض والجواهر ويجوز مع ذلك أن تفارق، فيكون جوهرا عرض لعرض، أو أن تكون الوحدة مختلفة فى الجواهر والأعراض. فبين أن الوحدة حقيقتها معنى عرضى ومن جملة اللوازم للأشياء.

(16) It is not for someone to say: This unity does not separate in the way in which general ideas do not separate, subsisting without their differentiae, as [with] humanity [that] does not separate from animality. The impossibility of this separation does not necessitate accidentalness. Rather, what necessitates accidentalness is the impossibility of a separation pertaining to the realized, existing, individuated meaning.

(17) [To this] we say: This is not the case. For, the relation of what we supposed as more general to what we supposed as more specific is not the relation [that obtains] in what is divisible in terms of a substantiating differentia. For we have shown that unity is not included in the definition of a substance or an accident but is a relation belonging to a generic necessary concomitant. And if we have pointed to a simple individual instance of it, then it is distinct in essence from the specification associated with it—not, however, as with "being color" that is in whiteness. If, then, it is correct that it is inseparable, then it is correct that the predicate—which is a general meaning of a necessary concomitant, nominally derived from the name of a simple idea—is the meaning of unity. And this simple [idea] is an accident. If, then, unity is an accident, then number, which is composed of unity, is an accident.

Chapter [Four]

That measures[1] are accidents

(1) As for continuous quantities, they are the measures of continuous [things]. As regards body which is quantity, it is the measure of the continuous [thing] that is body in the sense of form, as you have known from several places.[2] As for body in the other sense, which is included in the category of substance, [it is something] of which we have concluded discussion.[3]

(2) [Now,] it has become evident that this measure is in matter and that it increases and decreases while substance continues to exist. [Measure] is, hence, necessarily an accident. But it is one of the accidents that attaches to matter and to something in matter—because this measure does not separate from matter except in the [mental] act of estimation and does not separate from the form that belongs to matter.[4] [This is]

(١٦) وليس لقائل أن يقول: إن هذه الوحدة إنما لا تفارق على سبيل ما لا تفارق المعانى العامة قائمة دون فصولها، كما لا تفارق الإنسانية الحيوانية. وامتناع هذه المفارقة لا يوجب العرضية، بل إنما يوجب العرضية امتناع مفارقة يكون للمعنى المحصّل الموجود المشخّص.

٥ (١٧) فنقول: ليس الأمر كذلك، فإن نسبة ما فرضناه أعم إلى ما فرضناه أخص ليس نسبة المنقسم اليه بفصلٍ مقوّم. فقد بيّنا أن الوحدة غير داخلة فى حد جوهر أو عرض، بل نسبة لازم عام. وإذا أشرنا إلى بسيط واحد منه كان [١١٠] متميز الذات عن التخصيص الذى يقارنه، لا كاللونية التى فى البياض، فإذا صح أنه غير مفارق صح أن المحمول الذى هو معنى لازم عام مشتق الاسم من اسم معنى بسيط هو معنى الوحدة، وذلك ١٠ البسيط عرض. وإذا كانت الوحدة عرضا، فالعدد المؤلف من الوحدة عرض. [١١١]

[الفصل الرابع]
(د) فصل
فى أن المقادير أعراض

(١) وأما الكميات المتصلة فهى مقادير المتصلات، أما الجسم الذى هو الكم فهو ١٥ مقدار المتصل الذى هو الجسم بمعنى الصورة، على ما عرفته فى عدة مواضع، وأما الجسم بالمعنى الآخر الداخل فى مقولة الجوهر فقد فرغنا منه.

(٢) وهذا المقدار قد بان أنه فى مادة، وأنه يزيد وينقص والجوهر باق، فهو عرض لا محالة، ولكنه من الأعراض التى تتعلق بالمادة و بشىء فى المادة، لأن هذا المقدار لا يفارق المادة إلا بالتوهم، ولا يفارق الصورة التى للمادة، لأنه مقدار الشىء المتصل الذى

because it is the measure of the continuous thing, receptive of such and such dimensions. This [measure] cannot be without this continuous thing in the same way that time exists only through the continuous—namely, [in] the distance [that is being traversed]. This measure consists of the continuous [thing] being such that it is surveyed with [such and such] a thing in some manner: once [terminally] or [where] the surveying would be interminable, if [the continuous thing] is estimated to be infinite through [sheer] estimation. This [measure] is different from a thing such that it is receptive to the postulation in it of the above mentioned dimensions. For one body does not differ from another in this. As for its being surveyed [with something] in a manner once or its being surveyed [with something] without at all dispensing [with further surveying],[5] this [is something in which] one body may differ from another. This [latter] meaning, then, is the quantity of the body, [the former,] its form. This quantity is not separable at all from that form in the "estimation," but both it and the form are separable in the "estimation" from matter.

(3) As for surface and line, it is proper that they have [both that] consideration which [renders them] a limit and [that] consideration which [renders them] a measure. Also, the surface has the aspect of being receptive to the postulation within itself of two dimensions having the description of the above-mentioned dimensions—I mean, only two dimensions, interacting at a right angle. Moreover, it is measured and surveyed, it can be greater and smaller, and [it is subject] to postulating dimensions within itself in accordance with the differences in [geometrical] figures. Let us, then, reflect on these states within [the surface] and say:

(4) Regarding its receptivity to the postulating of two dimensions, this indeed belongs to it because it is the limit of the body receptive to the postulating of the three dimensions. For, a thing's being a limit to what is receptive of [these] three [dimensions] is so [only] inasmuch as it is a limit to such a thing, not in that it is a limit absolutely, demanding as a requirement of it that it be receptive of the postulation of two dimensions in it. In this respect, it is not a measure. Rather, in this respect, it is a relation; [but,] even if a relation, [one] that can only be measure.[6] You have known the difference between the relative in the absolute [sense] and the relative which is a category and which cannot, as we have shown, be either quantity or quality.[7] As for its being measure, this is in the other respect whereby it is possible for it to differ from other surfaces in measure and area. It can in no way differ from them in the first sense.[8] In both respects, however, it is an accident. For, inasmuch as it is a limit,

يقبل أبعاد كذا ، وهذا لا يمكن أن يكون بلا هذا الشىء المتصل كما أن الزمان لا يكون إلا بالمتصل الذى هو المسافة وهذا المقدار هو كون المتصل بحيث يمسح بكذا [وكذا][1] مرة، أو لا ينتهى المسح إن توهم غير متناه توهماً . وهذا مخالف لكون الشىء بحيث يقبل فرض الأبعاد المذكورة، فإن ذلك لا يختلف فيه جسم وجسم. وأما أنه يمسح بكذا [وكذا][2] مرة، أو أنه لا يغنى مسحه بكذا ألبتة، فقد يختلف فيه جسم وجسم. [١١٢] فهذا المعنى هو كمية الجسم، وذلك صورته. وهذه الكمية لا تفارق تلك الصورة فى الوهم ألبتة، لكن هى والصورة تفارقان المادة فى الوهم.

(٣) وأما السطح والخط فبالحرى أن يكون له اعتبار أنه نهاية، واعتبار أنه مقدار؛ وأيضا للسطح اعتبار أنه يقبل فرض بعدين فيه على صفة الأبعاد المذكورة، أعنى بُعْدين فقط يتقاطعان على زاوية قائمة؛ وأيضا أنه يقدر ويمسح، ويكون أعظم وأصغر، وأنه يفرض فيه أيضا أبعاد بحسب اختلاف الأشكال. فلنتأمل هذه الأحوال فيه فنقول:

(٤) أما قبوله لفرض بُعْدين فإنما ذلك له لأنه نهاية الجسم الذى هو قابل لفرض الأبعاد الثلاثة؛ فإن كون الشىء نهاية لقابل الثلاثة من حيث هو نهاية لمثل ذلك لا أنه نهاية مطلقا، [مقتضاه][3] أن يكون قابلاً لفرض بُعْدين، وليس هو بهذه الجهة مقدار، بل هو بهذه الجهة مضاف، وإن كان مضافاً لا يكون إلا مقداراً . وقد عرفت الفرق بين المضاف مطلقا وبين المضاف الذى هو المقولة التى لا تجوز، على ما بينا، أن يكون مقداراً أو كيفاً . وأما أنه مقدار فهو بالجهة الأخرى التى بها يمكن أن يخالف غيره من السطوح فى القدر والمساحة. ولا يمكن أن يخالفها بالمعنى الأول بوجه؛ لكنه من الجهتين جميعا عرض، فإنه من حيث هو نهاية عارض للمتناهى، لأنه موجود فيه كجزء منه ولا يقوم دونه، وقد قلنا إنه ليس

[1] كذا . وكذا ، بع ، م [2] كذا . وكذا ، بع ، م [3] ومقتضاه. مقتضاه

it is an accident occurring to the finite because it exists in it as a part of it and does not subsist without it. And we have said that it is not a condition for the thing existing in another that it should coincide with its entity.[9] (As to where we said this, it is in the *Physics*.[10] Let it be examined there, should a perplexity occur in this respect.)

(5) Moreover, [surface] is an accident inasmuch as it is measure. If surface were such that postulating two dimensions in it were something that belonged in it in itself, then, to that thing, the relation of "being a measure"[11] in the surface would not be the relation of "being a measure" to corporeal form. Rather, the relation of that meaning to being measure in the surface would be that of differentia to genus, the other relation being that of accident to form. This you will know by examining the principles.

(6) Know that the surface, by reason of its accidentalness, is that which comes into being in the body and ceases to exist through connection, disconnection, difference in shapes, and intersections. A body's surface may be a plane, then cease to exist inasmuch as it is a plane, [giving way] to a circular [surface] that comes to be. From previous statements you have learned that the one surface is not, in truth, subject in existence to sphericity and "being a plane." Hence, [although] the one body is subject to the differing dimensions that occur successively to it in actuality, such is not the case with the surface, whose dimensions are negated if it is divested of its shape. This is only possible by cutting it; and through [such] cutting [comes about] the negation of the one form of the surface that is in act. This you have known from other statements. You have [also] learned that this is necessary in the case of hyle, whereby the hyle for continuity would be other than that for discontinuity. You have learned that, if surfaces are constructed and connected with each other in a manner that negates the common boundaries, the resulting existent would be numerically another surface. If changed back to its first composition, it would not be numerically that same surface but one similar to it. This is because that which has ceased to exist is not brought back into existence.[12]

(7) Since you have known the state of affairs concerning the surface, you will know it [in relation] to the line—make [the connection] by comparison [of the one] to [the other]. It has become clear to you that these are accidents that, in existence, do not separate from matter. Moreover,

من شرط الموجود فى شىء أن يطابق ذاته، وأما أين قلنا هذا ففى الطبيعيات، فليتأمل هناك إن عرضت من هذه الجهة شبهة. [١١٣]

(٥) وأيضا من حيث هو مقدار هو عرض، ولو كان كون السطح بحيث يفرض فيه بعدان أمرا له فى نفسه لم تكن نسبة المقدارية فى السطح إلى ذلك الأمر نسبة المقدارية إلى الصورة الجسمية، بل تكون نسبة ذلك المعنى إلى المقدارية فى السطح نسبة فصل إلى جنس، والنسبة الأخرى نسبة عارض إلى صورة. وأنت تعلم هذا بتأمل الأصول.

(٦) واعلم أن السطح لعرضيته ما يحدث ويبطل فى الجسم بالاتصال والانفصال واختلاف الأشكال والتقاطيع، وقد يكون سطح الجسم مسطحا، فيبطل من حيث هو مسطح، فيحدث مستدير. وقد علمت فيما سلف من الأقاويل أن السطح الواحد بالحقيقة لا يكون موضوعا للكرية والتسطيح فى الوجود، ولذلك ليس كما أن الجسم الواحد يكون موضوعا لاختلاف أبعاد بالفعل تترادف عليه، فكذلك السطح إذا أزيل عن شكله حتى تبطل أبعاده. فلا يمكن ذلك إلا بقطعه. وفى القطع إبطال صورة السطح الواحدة التى بالفعل؛ وقد علمت هذا من أقوال أخرى، وعلمت أن هذا لا يلزم فى الهيولى حتى تكون الهيولى للاتصال غيرها للانفصال، وقد علمت أنه إذا ألفت سطوح ووصل بعضها ببعض تأليفاً يبطل الحدود المشتركة كان الكائن سطحا آخر بالعدد، لو أعيد إلى تأليفه الأول لم يكن ذلك السطح الأول بالعدد بل آخر مثله بالعدد، وذلك لأن المعدوم لا يعاد. [١١٤]

(٧) وإذ قد عرفت صورة الحال فى السطح فقد عرفت فى الخط فاجعله قياساً عليه. فقد تبين لك أن هذه أعراض لاتفارق المادة وجوداً، وعرفت أيضا أنها لا تفارق

you have known that, in the estimative [mental act],[13] they do not separate from the form, which is also material in its natural characteristics. It remains for you to know how one ought to understand our statement[s] that "the surface is separable from the body in the estimative [mental act]," and that "the line is separable from the surface in the estimative [mental act]."

(8) We say: This separation is understood in this place in two respects. One is to postulate, in our estimation, a surface but no body and a line but no surface. The other is to direct attention to the surface and, basically, to pay no attention to the body as to whether it is with it or not. And you know that the distinction between the two things is clear. For there is a difference between considering a thing alone, even though it is believed to be with another that is inseparable from it, and considering it alone with the condition that it is separable from what is with it, adjudged [in the following manner]: Just as you have confined attention to it alone, so that, in your estimative faculty, it stands alone, in addition to this it is [such] that a distinction can be drawn between it and the other thing—with the judgment that that thing is not with it.

(9) Whoever believes that the surface, the line, and the point can be thought of in the estimative faculty as surface, line, and point with the supposition that there is no body with either surface, line, or point believes what is false. This is because the surface cannot be postulated in the estimative faculty singly, without [its] being a limit to something, unless it is thought of in the estimation in a special position—being thought of as having two directions that lead the one going to it in such a way as to reach two sides that are [the limits of] two other [things], as you have known. But, then, what has been thought of in the estimation to be a surface would not be a surface.

(10) For the surface is the very limit, not that which possesses two limits. If, in the estimation, the surface is thought of [as] the very limit beyond one direction only, inasmuch as it is as such, or the very direction and limit (except that its disjoining is in another direction), then that which is its limit would be thought of, in the estimation, as being with it in some respect. The same state obtains with the line and the point.

(11) What is said regarding the point—that through its motion it draws the line—is a matter that is said for the sake of the imagination and has no possibility [of actually] existing. This is not because one cannot hypothesize for the point a contiguity that transfers [from place to place],

الصورة التى هى فى طباعها مادية توهماً أيضا . فقد بقى أن تعلم كيف ينبغى أن يفهم قولنا : إن السطح يفارق الجسم توهماً ، وإن الخط يفارق السطح توهما .

(٨) فنقول: إن هذه المفارقة تفهم فى هذا الموضع على وجهين: أحدهما أن نفرض فى الوهم سطح ولا جسم، وخط ولا سطح، والآخر أن يلتفت إلى السطح ولا يلتفت إلى الجسم أصلاً أنه معه أو ليس معه. وأنت تعرف أن الفرق بين الأمرين ظاهر، فإنه فرق بين أن ينظر إلى الشىء وحده وإن كان معتقدا أنه مع غيره لا يفارقه، وبين أن ينظر أليه وحده مع شرط مفارقته ما هو معه، محكوما عليه بأنه كما التفت إليه وحده حتى يكون هو فى وهمك قائم وحده، فهو مع ذلك يفرق بينه وبين الشىء الآخر محكوماً بأن ذلك الشىء ليس معه.

(٩) فمن ظن أن السطح والخط والنقطة قد يمكن أن يتوهم سطحا وخطا ونقطة مع فرض أن لا جسم مع السطح ولا مع الخط ولا مع النقطة فقد ظن باطلا، وذلك لأنه لا يمكن أن يفرض السطح فى الوهم مفرداً ليس نهاية لشىء إلا أن يتوهم مع وضع خاص ويتوهم له جهتان توصلان الصائر إليه إيصالا يلقى جانبين غيرين، كما علمت. فيكون حينئذ ماتوهم سطحا غير سطح. [١١٥]

(١٠) فإن السطح هو نفس الحد لا ذو الحدين، وإن توهم السطح نفس النهاية التى تلى جهة واحدة فقط من حيث هو كذلك أو نفس الجهة، والحد - على أن لا انفصال له من جهة أخرى - كان ما هو نهايته متوهما معه بوجه ما، وكذلك الحال فى الخط والنقطة.

(١١) والذى يقال إن النقطة ترسم بحركتها الخط فإنه أمر يقال للتخيل، ولا إمكان وجود له، لا لأن النقطة لا يمكن أن تفرض لها مماسة منتقلة، فإنا قد بينا أن ذلك ممكن

for we have shown that this is possible for it in some respect. But, since contiguity is not permanent, and [since] after contact the thing does not remain except as it was before contact, then neither would there be a point that remains as the starting point of a line after contact, nor would there be an extension between it and parts of the thing contacted. [This is] because it became one point, as you have learned in the *Physics,* through contiguity—and no other thing. If the contiguity ceases through motion, how would it remain a point? Similarly, how would that for which [the point] is a starting point remain a drawing that remains stable? Rather, this is something that belongs only to estimative thought and imagining. Moreover, its movement takes place when there is necessarily an existing thing around [which] or in which motion occurs. This thing is receptive to having motion take place in it. It is, hence, a body, a surface, or a dimension in a surface—namely, a line. Thus, these things would exist prior to the point's motion; and the point's motion would not, hence, be a cause for [these] to exist.

(12) As for the existence of corporeal measure, this is evident. Regarding the existence of the surface, this is due to the necessity of the finitude of the corporeal measure. As for the line's existence, this is by reason of the possibility of the intersection of surfaces and the postulating of lines in them. As regards the angle, it has been thought of as a continuous quantity other than the surface and the body. We ought, hence, to examine the matter regarding it. We say:

(13) It may so happen that measure, whether it is body or surface, is encompassed by limits terminating at one point. Then, inasmuch as it is between these limits, it would be something having an angle, without in [any] way considering the state of its limits. It would be as though it is a measure greater than a dimension terminating at a point. If you wish, you could call this the very measure, inasmuch as it is thus an angle. But, if you wish, you could call the quality which it possesses—inasmuch as it is as it is—an angle. The first would, thus, be like the square, the second like "squareness." If you apply the name in the first sense, you would [speak of] an equilateral, acute, and obtuse angle in itself, because its essence is measure. If you apply [the name] in the second sense, you would say that [these properties] belong to it by reason of the measure in which it exists, as with "squareness." [Now,] because it is possible to postulate three or two dimensions within that which is an angle in the first sense, it is the measure of a body or of a surface.

فيها بوجه، لكن المماسة لما كانت لا تثبت وكان لا يبقى الشىء بعد المماسة إلا كما كان
قبل المماسة، فلا تكون هناك نقطة بقيت مبدأ خط بعد المماسة ولا يبقى امتدادٌ بينها
وبين أجزاء المماسة، لأن تلك النقطة إنما صارت نقطة واحدة كما علمت فى الطبيعيات
بالمماسة لا غير. فإذا بطلت المماسة بالحركة فكيف تبقى هى نقطة؟ وكذلك كيف يبقى
٥ ما هى مبدأ له رسما ثابتا؟ بل إنما ذلك فى الوهم والتخيل فقط. وأيضا فإن حركتها تكون
لا محالة، وهناك شىء موجود تكون الحركة عليه أو فيه، وذلك الشىء قابل لأن يتحرك
فيه. فهو جسم أو سطح أو بُعْد فى سطح أو بُعْد هو خط، فتكون هذه الأشياء موجودة
قبل حركة النقطة، فلا تكون حركة النقطة علة لأن توجد هى. [١١٦]

(١٢) فأما وجود المقدار الجسمانى فظاهر، وأما وجود السطح فلوجوب تناهى
١٠ المقدار الجسمانى، وأما وجود الخط فبسبب جواز قطع السطوح وافتراض الحدود لها. وأما
الزاوية فقد ظن بها أنها كمية متصلة غير السطح والجسم، فينبغى أن ينظر فى أمرها، فنقول:

(١٣) إن المقدار جسماً كان أو سطحاً فقد يعرض له أن يكون محاطاً بين نهايات تلتقى
عند نقطة وَاحدة؛ فيكون من حيث هو بين هذه النهايات شيئاً ذا زاوية من غير أن ينظر
إلى حال نهاياته من جهة. فكأنه مقدار أكثر من بُعْدٍ ينتهى عند نقطة؛ فإن شئت سميت
١٥ نفس هذا المقدار من حيث هو كذلك زاوية، وإن شئت سميت الكيفية التى له من حيث
هو هكذا زاوية؛ فيكون الأول كالمربع والثانى كالتربيع. فإن أوقعت الاسم على المعنى الأول
قلت: زاوية مساوية وناقصة وزائدة لنفسها، لأن جوهرها مقدار، وإن أوقعت على المعنى
الثانى قلت: ذلك لها بسبب المقدار الذى هى فيه كما للتربيع، ولأن هذا الذى هو الزاوية
بالمعنى الأول يمكن أن يفرض فيه إما أبعاد ثلاثة أو بعدان، فهو مقدار جسم أو سطح.

(14) It is [an erroneous] belief of the one who says: "A surface comes to be only if the line that enacts it in estimative thinking moves with both its [end] points so as to bring it about. It would thus, in reality, be moving the length sideways, so that a width occurred after the length. Thereby, length and width would come into being. However, the line bringing about the existence of [an] angle moves neither in length, as it is alone, nor in width so as to bring about the surface; but it moves with one of its [end] points, and thereby an angle comes to be." [Such an individual] would thus have made the angle a fourth genus of measures.

(15) The reason for [all] this is his ignorance of what we mean by our saying, "In order to become corporeal or have a surface, a thing has to have either three or two dimensions." Since now you have known this, you know that that which [such a person] has said does not necessarily follow. The rational person ought not to listen to this. This is only but an indulgence on the part of that person in that which is none of his business. This unaware, perplexed person may go on to hold that the surface is in reality the square or the rectangle and nothing else. His words are not worth attending to.

(16) You have thus known the existence of measures, that they are accidents and that they are not principles for bodies. For the error in this has occurred for the reasons you have known.

(17) As for time, its accidentality and connection with motion have been previously ascertained for you. It remains for you to know that there is no measure beyond these measures. We [thus] say:

(18) Continuous quantity is either something settled, occurring in existence in all its parts, or it is not. If it is not, but has renewed successive existence, then it is time. If it is settled and it is measure, then it is either [(a)] the most perfect measure, being the one in which it is possible to posit three dimensions, since it is impossible to posit more than these—

(١٤) والذى يظنه من يقول: إنه إنما يكون سطحاً إذا تحرك الخط الفاعل إياه فى الوهم بكلتى نقطتيه حتى أحدثه، حتى كان قد يحرك الطول عرضا بالحقيقة فحدث عرض بعد الطول فكان طول وعرض؛ بل لم يتحرك الخط المحدث للزاوية لا فى الطول وحده كما هو ولا فى العرض حتى يحدث سطح، وإنما تحرك بأحد رأسيه فحدثت الزاوية.
٥ فجعل الزاوية جنساً رابعاً من المقادير. [١١٧]

(١٥) والسبب فى هذا جهله بمعنى قولنا: إن للشىء ثلاثة أبعاد أو بُعْدَين حتى يكون مجسما أو مسطحا. فإذ قد عرفت ذلك عرفت أن هذا الذى قاله لا يلزم، ولا ينبغى أن يكون للعاقل إليه إصغاء، وإنما هو شروع من ذلك الإنسان فيما لا يعنيه. وهذا الغافل الحيران قد يذهب ألى أن السطح بالحقيقة هو المربع أو المستطيل لا غير. وليس
١٠ كلامه مما يهم فضل شغل به.

(١٦) فقد عرفت وجود الأقدار وأنها أعراض وأنها ليست مبادئ للأجسام، إذ الغلط فى ذلك إنما عرض لما عرفت.

(١٧) وأما الزمان فقد كان تحقق لك عرضيته وتعلقه بالحركة فيما سلف، فبقى أن تعلم أنه لا مقدار خارجاً عن هذه المقادير، فنقول:

١٥ (١٨) إن الكم المتصل لا يخلو إما أن يكون قاراً حاصل الوجود بجميع أجزائه، أولا يكون؛ فإن لم يكن، بل كان متجدد الوجود شيئًا بعد شىء فهو الزمان. وإن كان قاراً وهو المقدار، فإما أن يكون أتم المقادير وهو الذى يمكن فيه فرض أبعاد ثلاثة، إذ ليس

and this would be corporeal measure; or [(b)] one in which only two dimensions are posited; or [(c)] one having one dimension only, since every continuous thing has some dimension either in act or in potency. And inasmuch as there are no more than [these] three [dimensions] and no less than one, then measures are three and the continuous quantities that are connected in themselves are four.[14] It is [sometimes] said of other things that they are continuous quantities; but they are not.

(19) As for place, it is the surface. Regarding heaviness and lightness, through their motions these necessitate measures in times and places. It is not for them in themselves to be divided by a division that enumerates them. And [it is not for them] to be compared in terms of equality and inequality by postulating a limit for them that corresponds to a homogeneous limit, whereby that which follows the limit would correspond, in terms of what is homogeneous to it, to that which comes after it; [consequently,] the second limit would be applied to it so that it would either equal it or differ from it, becoming unequal but greater. For this is what we mean by the equality and inequality that make measure known.[15] As for the division that occurs to lightness and heaviness, whereby one weight is half [another] weight, this [comes about] because [one weight] moves half the distance in [the same amount of] time or the same distance in twice the time, or else [because] the movement of the greater [in weight] downward through an instrument of motion necessitates conjointly the movement of the lesser [weight] upward, or some similar thing.

(20) This is similar to the heat that is double [another] heat because it acts doubly or because it [occurs] in a hot body twice [the size of the other] that is similar in temperature. The same is the case with the small, the large, the many, and the few. For these are also accidents that attend qualities in the category of relation. You have attained to discourse [explaining] all this in another place.

(21) In short, quantity, by definition, is that wherein it is possible to find something that is appropriately one [thing] that enumerates—this being [so] in itself, regardless of whether "the appropriateness" is existential or suppositional.

يمكن أن يفرض فيه فوق ذلك، وهذا هو المقدار المجسم، وإما أن يفرض فيه بُعْدان فقط، وإما أن يكون ذا بُعْدٍ واحد فقط، إذ كل متصل فله بعد مّا بالفعل أو بالقوة، ولما كان لا أكثر من ثلاثة ولا أقل من واحد فالمقادير ثلاثة والكميات المتصلة لذاتها أربعة. وقد يقال لأشياء أخرأنها كميات متصلة وليست كذلك. [١١٨]

٥ (١٩) أما المكان فهو السطح، وأما الثقل والخفة فإنها توجب بحركاتها مقادير فى الأزمنة والأمكنة، وليس لها فى نفسها أن تجزأ بجزء يعدها، وأن تقابل بالمساواة والمفاوتة بأن يفرض لها حد ينطبق على حد ما يجانسه، حتى ينطبق ما يليه منه على ما يليه مما يجانسه، فينطبق عليه الحد الآخر فيساوى أو يختلف فلا يساوى، بل يفاوت، فإنا نعنى بالمساواة والمفاوتة المعرّفتين للمقدار هذا المعنى. وأما التجزئة التى تعرض للخفة والثقل ١٠ بأن يكون ثقل نصف ثقل فإن ذلك لأنه يتحرك فى الزمان نصف المسافة، أو فى المسافة ضعف الزمان، أو تحرك الأعظم إلى أسفل فى آلة حركة يلزم معها أن يتحرك الأصغر ألى العلوّ أو أمرا مما يجرى هذا الجرى.

(٢٠) فهو كالحرارة التى تكون ضعف الحرارة لأجل انها تفعل فى الضعف أو لأنها فى ضعف الجسم الحار المتشابه فى الحرارة. وكذلك حال الصغير والكبير والكثير ١٥ والقليل. فإن هذه أعراض أيضا تلحق الكميات من باب المضاف، وأنت قد حصلت الكلام فى جميع هذه فى موضع آخر.

(٢١) فالكمية بالجملة حدها هى أنها التى يمكن أن يوجد فيها شىء منها يصح أن يكون واحدا عادًا، ويكون ذلك لذاته، سواء كانت الصحة وجودية أو فرضية. [١١٩]

Chapter [Five]

On ascertaining the nature of number, defining its species, and showing its beginnings[1]

(1) It is important that we should ascertain here the nature of numbers, their properties, and how their state and existence ought to be conceived. For we have moved away from them, [turning] hurriedly to the continuous quantities, because our purpose necessitated this.

(2) We say: Number has an existence in things and an existence in the soul. The statement of one who says that number exists only in the soul is not something reliable. But should he say that number stripped from numbered things that are in concrete existence has no existence except in the soul, this would be true. For we have shown that the one is not stripped from concrete things, subsisting by itself, except in the mind. The same applies to that whose existence is structured on the existence of the one. On the other hand, it is undoubtedly the case that there should be numbers in existing things, since among existing things there are units [over and] above a unit.

(3) Each single number is by itself a species; is one in itself, inasmuch as it is that species; and has, inasmuch as it is that species, [special] properties. [In the case of] the thing that has no reality, it is impossible for it to have the properties of precedence, of being composite, of completeness, of being [subject to] augmentation, of being [subject to] diminution, of being squared, of being cubed, of being irrational, and the rest of the forms that [number] has.

(4) Hence, for each of the numbers there is a reality proper to it and a form in terms of which it is conceived in the soul. This reality is its unity, by virtue of which it is what it is. Number is not a plurality that does not combine [to form] one unity, so as to say, "It is [simply] as an aggregate of ones." For, inasmuch as it is an aggregate, it is a unit bearing properties that do not belong to another. It is not strange for a thing

[الفصل الخامس]

(هـ) فصل

فى تحقيق ماهية العدد، وتحديد أنواعه، وبيان أوائله

(١) وبالحرى أن نحقق ههنا طبيعة الأعداد، وخاصياتها، وكيف يجب أن يتصور حالها
٥ ووجودها، فقد انتقلنا عنها إلى الكميات المتصلة مستعجلين، لأن غرضنا كان يوجب ذلك.

(٢) فنقول: إن العدد له وجود فى الأشياء، ووجود فى النفس. وليس قول من قال: إن العدد لا وجود له إلا فى النفس بشىء يعتد به، أما إن قال: إن العدد لا وجود له مجردا عن المعدودات التى فى الأعيان إلا فى النفس، فهو حق. فإنا قد بينا أن الواحد لا يتجرد عن الأعيان قائما بنفسه إلا فى الذهن؛ فكذلك ما يترتب وجوده على
١٠ وجود الواحد. وأما أن يكون فى الموجودات أعداد فذلك أمر لاشك فيه [إذ][١] كان فى الموجودات وحدات فوق واحدة.

(٣) وكل واحد من الأعداد فإنه نوع بنفسه، وهو واحد فى نفسه من حيث هو ذلك النوع، وله من حيث هو ذلك النوع خواص. والشىء الذى لا حقيقة له محال أن تكون له خاصية الأولية أو التركيبية أو التمامية أو الزايدية أو الناقصية أو المربعية أو
١٥ المكعبية أو الصمم وسائر الأشكال التى لها. [١٢٠]

(٤) فإذن لكل واحد من الأعداد حقيقة تخصه وصورة يتصور منها فى النفس، وتلك الحقيقة وحدته التى بها هو ما هو. وليس العدد كثرة لا تجتمع فى وحدة حتى يقال: إنه مجموع آحاد. فإنه من حيث هو مجموع هو واحد يحتمل خواص ليست لغيره.

---

[١] اذا. إذ، بع، ص

to be one inasmuch as it has some form (for example, being ten and being three) and yet possess plurality. For, with respect to being ten, it is what it is by virtue of the properties belonging to ten. As for its plurality, it possesses only the properties belonging to plurality in opposition to unity.
5 For this reason, then, ten, in being ten, does not divide into two tens, each of them possessing the properties of being ten.

(5) It must not be said that ten is nothing but nine and one, or five and five, or one and one and one and so on until it terminates with ten. For your statement, "Ten is nine and one," is a statement in which you
10 predicated nine of the ten, conjoining the one with it. It would be as though you had said, "Ten is black and sweet," where, by the descriptions, the one conjoined to the other must be true of the statement; thus, the ten would be nine and also one. If, by the conjunction, you did not intend a definition but [instead] intended [something parallel to the
15 statement], "Man is an animal and is rational"—that is, "[Man is] an animal: that animal which is rational"—it would be as though you had said, "Ten is nine: that nine which is one," and this also is impossible. If you mean that ten is nine with one, your intention being that ten is the nine that is [conjoined] with one—so that, if nine is by itself, it would
20 not be ten, but, if it is with the one, that nine would be ten—then also you would have erred. For, [whether] nine is by itself or with whatever else that is with it, it would be nine and not at all ten. If you do not make "with" a description of the nine but of that which is described by it, where it would be as though you have said, "Ten is nine, and together
25 with its being nine it is also one," this would also be an error. Indeed, all this is metaphorical utterance, leading to sophistical error. Rather, ten is the sum of nine and one when taken together, from which [as a result] there comes to be something other than either.

وليس بعجيب أن يكون الشىء واحدا من حيث له صورة ما كالعشرية مثلا أو الثلاثية وله كثرة، فمن حيث العشرية ما هو بالخواص التى للعشرة، وأما لكثرته فليس له فيها ألا الخواص التى للكثرة المقابلة للوحدة، ولذلك فإن العشرة لا تنقسم فى العشرية إلى عشرتين لكل واحدة منهما خواص العشرية.

٥ (٥) وليس يجب أن يقال: إن العشرة ليس هى إلا تسعة وواحد، أو خمسة وخمسة، أو واحد وواحد وواحد كذلك حتى ننتهى إى العشرة. فإن قولك: العشرة تسعة وواحد، قول حملت فيه التسعة على العشرة وعطفت عليه الواحد، فتكون كأنك قلت: إن العشرة أسود وحلو، فيجب أن تصدق عليه الصفتان المعطوفة إحداهما على الأخرى، فتكون العشرة تسعة وأيضا واحدا. فإن لم ترد بالعطف تعريفا، بل عنيت ما ١٠ يقال: إن الانسان حيوان وناطق، أى حيوان، ذلك الحيوان الذى هو ناطق، تكون كأنك قلت: إن العشرة تسعة، تلك التسعة التى هو واحد، وهذا أيضا مستحيل. وإن عنيت [١٢١] أن العشرة تسعة مع واحد، وكان مرادك أن العشرة هى التسعة التى تكون مع واحد، حتى إن كانت التسعة وحدها لم تكن عشرة، فإذا كانت مع الواحد كانت تلك التسعة عشرة، فقد أخطأت أيضا. فإن التسعة إذا كانت وحدها أو مع أى شىء كان معها ١٥ فإنها تكون تسعة ولا تكون عشرة ألبتة. فإن لم تجعل «مع» صفةً للتسعة، بل للموصوف بها، فتكون كأنك قلت: إن العشرة تسعة، ومع كونها تسعة هى أيضا واحد، فذلك أيضا خطأ، بل هذا كله مجاز من اللفظ مغلط، بل العشرة مجموع التسعة والواحد إذا أخذا جميعا فصار منهما شىء غيرهما.

(6) The definition of each number—if you wish true ascertainment—is to say: "It is number [formed] from the combination of one and one and one," mentioning all the ones. This is because it is defined by number either [(a)] without reference to its composition in terms of [the constituents] that composed it, but only through one of its properties (and this would be a description of that number, not its definition in terms of its substance); or [(b)] by reference to its composition in terms of [the constituents] that compose it, if reference is made to its being composed of two numbers rather than some other two—by making ten composed of five and five, for example, this would not have precedence over [its] being composed of six and four, and the attachment of its haecceity to one of the two has no precedence over [its attachment] to the other. [Now,] inasmuch as [the number] is ten, it is one quiddity. But it is impossible for it to be one quiddity when that which refers to its quiddity, inasmuch as it is one, [consists] of different definitions.

(7) If this is the case, then the definition [of such a number] is in terms of neither the one [pair of numbers] nor the other, but only [in terms] of what we have stated. And if this is the case, and [if such a number] has had [the characteristic] of being composed of five and five, of six and four, and of three and seven as a necessary concomitant of [the definition] consequent to it, then [these characteristics] would be descriptions of it. Your defining [the ten] in terms of five [and five], however, requires defining the five. All this would then reduce to ones, whereby what is understood by your statement that ten is [composed] of five and five is what is understood by your statement [that it is composed of] three and seven, and two and eight—I mean, if you take note of these ones. But if you take note of the form of the five and the five, and the three and the seven, then the consideration of each would differ from the other. The one essence does not have realities that differ in what is understood by them; it is only that its necessary concomitants and accidents become multiple. For this reason, the foremost philosopher said: "You must not think that six is three and three; but it is six [all at] one time."

(8) To consider number in terms of its ones, however, is among the difficult things for [both] the imagination and verbal expression, so that one resorts to descriptions.[2]

(٦) وحد كل واحد من الأعداد – إن أردت التحقيق – هو أن يقال: إنه عدد من اجتماع واحد وواحد وواحد، وتذكر الآحاد كلها. وذلك لأنه لا يخلو إما أن يحد بالعدد من غير أن يشار إلى تركيبه مما ركب منه، بل بخاصية من خواصه، فذلك يكون رسم ذلك العدد لا حده من جوهره، وإما أن يشار إلى تركيبه مما ركب منه. فإن أشير إلى تركيبه من عددين دون الآخر مثلا أن تجعل العشرة من تركيب خمسة وخمسة لم يكن ذلك أولى من تركيب ستة مع أربعة، وليس تعلق هوتيه بأحدهما أولى من الآخر. وهو بما هو عشرة ماهية واحدة، ومحال أن تكون ماهية واحدة، وما يدل على ماهية من حيث هى واحدة حدود مختلفة. [١٢٢]

(٧) فإذا كان كذلك فحده ليس بهذا ولا بذاك، بل بما قلنا. ويكون – إذا كان ذلك كذلك – وقد كان له التركيب من خمسة وخمسة، ومن ستة وأربعة، ومن ثلاثة وسبعة، لازماً لذلك وتابعا، فتكون هذه رسوما له. على أن تحديدك بالخمسة يحوج إلى تحديد الخمسة فينحل ذلك كله إلى الآحاد وحينئذ يكون مفهوم قولك: إن العشرة من خمسة وخمسة، هو مفهوم قولك: من ثلاثة وسبعة، وثمانية واثنين، أعنى إذا كنت تلحظ تلك الآحاد. فأما إذ الحظت صورة الخمسة والخمسة، والثلاثة والسبعة، كان كل اعتبار غير الآخر. وليس للذات الواحدة حقائق مختلفة المفهومات، بل إنما تتكثر لوازمها وعوارضها، ولهذا ما قال الفيلسوف المقدم: لا تحسبن أن ستة ثلاثة وثلاثة، بل هو ستة مرة واحدة.

(٨) ولكن اعتبار العدد من حيث آحاده مما يصعب على التخيل وعلى العبارة فيصار إلى الرسوم.

(9) What is incumbent [on us to explain], and [one] of the things necessary to investigate regarding the state of number, is the state of "twoness." For someone has said that "twoness" does not belong to number—this because "twoness" is the first even [thing] and "oneness"[3] the first odd [thing]. And, just as "oneness," which is the first odd [thing], is not a number, similarly "twoness," which is the first even [thing], is not a number. He further said [that] this is so because number is a plurality composed of ones, the smallest [collection] of ones being three,[4] and because "twoness," if it were a number, would either be composite or not. If it were composite, then that which is other than one[5] would enumerate it; and, if it were a first number, then it would not have a half.

(10) Those who follow the truth do not occupy themselves in any manner whatsoever with the like of these things. For unity is not other than number because it is either odd or even, because in it there is no separation into units. Nor, when they say that [plurality] is composed of units, do they mean what the grammarians mean by the expression "plural"—that its minimum (even though there has been disagreement [on this]) is three. By this, rather, [those who follow the truth] mean that which is more [numerous] and in excess of one. This has been their custom in this, giving no thought [to the notion] that there does not exist an even which is not a number, even though there is an odd which is not a number. Hence, they are not imposed upon to pursue the quest of an even which is not a number. Nor do they set as a condition regarding the first number that it should not have a half absolutely, but [rather] that it should not have a numerical half insofar as it is a first. By the first, they mean only that it is not composed of number.

(11) What is meant by number is that which has discrete [components] and contains a one. "Twoness" is thus the first number, being the limit[6] in numerical fewness. As regards numerical plurality, it does not end at [any] limit. The fewness of "twoness" is not spoken of [in terms] of itself, but only in relation to number.

(12) If "twoness" is not greater than any [particular] thing, it does not necessarily follow that its fewness is not relative to another. For it does not necessarily follow that that which has a relation to something that

(٩) ومن الواجب، ومما يجب أن يبحث عنه من حال العدد حال الاثنوة. فقد قال بعضهم: إن الاثنوة ليست من العدد، وذلك لأن الاثنوة هى الزوج الأول، والوحدة هى الفرد الأول، وكما أن الوحدة التى هى الفرد الأول ليس [١٢٣] بعدد، فكذلك الاثنوة التى هو الزوج الأول ليس بعدد. وقال: ولأن العدد كثرة مركبة من الآحاد، والآحاد أقلها ٥ ثلاثة، ولأن الاثنوة لا تخلو إن كانت عددا إما أن تكون مركبة أو لا تكون، فإن كانت مركبة [فيعدها][١] غير الواحد، وإن كانت عددا أولاً فلا يكون لها نصف.

(١٠) وأما أصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بأمثال هذه الأشياء بوجه من الوجوه، فإنه لم تكن الوحدة غير عدد لأجل أنها فرد أو زوج، بل لأنها لا انفصال فيها إلى وحدات. ولا إذا قالوا: مركبة من وحدات، يعنون بها ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع وأن أقله ثلاثة، ١٠ بعد الاختلاف فيه، بل يعنون بذلك أكثر وأزيد من واحد. وقد جرت عادتهم بذلك، ولا يبالون أن لا يوجد زوج ليس بعدد، وإن وجد فرد ليس بعدد؛ فما فرض عليهم أن يدأبوا فى طلب زوج ليس بعدد. وليسوا يشترطون فى العدد الأول أن يكون لا نصف له مطلقا، بل لا نصف له عددا من حيث هو أول، وإنما يعنون بالأول أنه غير مركب من عدد.

(١١) وإنما يعنى بالعدد ما فيه انفصال ويوجد فيه واحد، فالاثنوة أول العدد، وهو ١٥ الغاية فى القلة فى العدد. وأما الكثرة فى العدد فلا تنتهى إلى حد، وقلة الاثنوة ليست مما تقال بذاتها، بل بالقياس إلى العدد. [١٢٤]

(١٢) وليس إذا لم تكن الاثنوة أكثر من شىء يجب من ذلك أن لا تكون قلتها بالقياس إلى غيرها، فليس يجب أن يكون ما يعرض له إضافة إلى شىء يلزم أن تكون

---

[١] قنعدها. فيعدها، قنواتي

occurs to it must have another relation to something else that conjoins that [previous] relation. For, if some one thing becomes subject to the occurrence of two simultaneous relations—a relation of paucity and a relation of numerousness, where, just as it is few in relation to one thing, 5 it is numerous in relation to another—it does not necessarily follow that, with every relation of fewness that occurs to something, there must [also] occur with it the relation of numerousness. [This does] not follow in the same way that it does not follow that, because someone is both owner and owned, there would not be someone who is only an owner, or, 10 because something is both a genus and a species, it does not follow that there should not be something that is a genus alone. For, that which is few is not rendered few because it possesses something which is also numerous, but [simply] because the thing in relation to it is numerous.

(13) "Twoness" is, then, the fewness which is smallest. As for [its] 15 fewness, this is in relation to every number, because it is lesser than every number. As to its being the smallest, this is because it is not many with respect to number. If "twoness" is not compared to some other thing, it would not be few.

(14) Plurality is understood in two senses. One is that, with respect 20 to [the numerical] ones, a thing should have that which is more than one, this being not at all in relation to something else. The other is that the thing should have that which is in another thing and more. This [latter] is the [plural] in its relation to [another].

(15) The case is similar with largeness, length, and width. Plurality 25 in the absolute sense stands opposite to unity in the manner in which a thing stands opposite to the principle that measures it. Plurality in the other [sense] stands opposite to fewness in the manner of a relation. But in no respect is there a contradiction between unity and plurality. For how can this be, when unity renders plurality subsistent? We must [now] 30 ascertain this.

له إضافة أخرى إلى شىء آخر يقارن تلك الإضافة، فإنه ليس يجب إذا كان شىء من الأشياء تعرض له إضافتان، إضافة قلة وإضافة كثرة معاً – حتى يكون كما أنه قليل بالقياس إلى شىء فهو كثير بالقياس إلى شىء آخر– فيلزم من ذلك أن تكون كل قلة تعرض لشىء يعرض له معها الكثرة؛ كما أنه ليس إذا كان شىء هو مالكا ومملوكا يجب ٥ أن لا يكون شىء مالكا وحده، أو شىء هو جنس ونوع يلزم أن لا يكون شىء هو جنس وحده؛ فإنه ليس إنما صار القليل قليلا لأجل أن له شيئا هو أيضا عنده كثير، بل لأجل الشىء الذى ذلك الشىء بالقياس إليه كثير.

(١٣) فالاثنوة هى القلة الأقلة؛ أما قلة فبالقياس إلى كل عدد لأنها تنقص عن كل عدد؛ وأما الأقله فلأنها ليست بكثير عند عدد. وإذا لم تقس الاثنوة إلى شىء آخر لا تكون قليلة.

١٠ (١٤) والكثرة يفهم منها معنيان: أحدهما أن يكون الشىء فيه من الآحاد فوق واحد، وهذا ليس بالقياس إلى شىء آخر ألبتة، والآخر أن يكون الشىء فيه ما فى شىء آخر وزيادة؛ وهذا هو الذى بالقياس. [١٢٥]

(١٥) وكذلك العظم والطول والعرض. فالكثرة مطلقة تقابل الوحدة مقابلة الشىء مع مبدئه الذى يكيله، والكثرة الأخرى تقابل القلة مقابلة المضاف. ولا تضاد بين الوحدة والكثرة ١٥ بوجه من الوجوه، وكيف، والوحدة تقوم الكثرة؟ ويجب أن نحقق القول فى هذا. [١٢٦]

Chapter [Six]

On the opposition of the one and the many

(1) It behooves us [now] to reflect on how the opposition between the many and the one takes place. For, with us, opposition was of four kinds. 5 This has been ascertained,[1] and we will be ascertaining hereafter that the form of opposition necessitates that its kinds are of this sort. Included in this is the opposition of contrariety. It is impossible for the opposition of unity and plurality to be of this sort. This is because unity renders plurality subsistent, whereas none of the contraries renders its contrary subsistent 10 but, rather, annuls and denies it.

(2) Someone, however, may say: "This is the case with unity and plurality. For it must not be said that the contrary annuls the contrary in any manner [whatsoever]." Indeed, if he should [continue and] say, "If the contrary annuls the contrary by inhering in its subject, then it 15 pertains to unity to annul plurality by inhering in the subject belonging to plurality—[this] according to your permitting the [same] subject to be [such] that it is subjected to the occurrence of [both] unity and plurality within it," then, in reply to this person, we would say:

(3) Just as plurality is only realized through unity, similarly, plurality 20 is annulled only through the annulment of its units. Plurality is not annulled at all in itself in a primary manner, but it would first occur that its units would be annulled, then its [own] annulment would occur to it [concurrently] with them as a result of the annulment of its units. Hence, if unity annuls plurality, it does not annul it through a primary intention. 25 Rather, the units belonging to plurality are first annulled from their state of actuality so as to become potential. [From this] it necessarily follows that there would be no plurality. Hence, unity first annuls unity, except that it does not annul unity in the way that warmth annuls coldness (for unity is not contrary to unity) but only in that there occurs to 30 these units a cause that annuls the coming to be of this unity.[2] This [takes place in a way] similar to the annulment of surfaces.

[الفصل السادس]
(و) فصل
فى تقابل الواحد والكثير

(١) وبالحرى أن نتأمل كيف تجرى المقابلة بين الكثير والواحد، فقد كان التقابل عندنا على أصناف أربعة، وقد تحقق ذلك. وسنحقق بعد أيضا أن صورة التقابل توجب أن تكون أصنافه على هذه الجملة، وكان من ذلك تقابل التضاد. وليس يمكن أن يكون التقابل بين الوحدة والكثرة على هذه الجملة، وذلك أن الوحدة مقوّمة للكثرة ولا شىء من الأضداد يقوم ضده، بل يبطله وينفيه.

(٢) لكن لقائل أن يقول: إن الوحدة والكثرة هذا شأنهما، فإنه ليس يجب أن يقال: إن الضد يبطل الضد كيف كان، بل إن قال: إن الضد يبطل الضد بأن يحل فى موضوعه، فالوحدة أيضا من شأنها أن تبطل الكثرة بأن تحل الموضوع الذى للكثرة، على ما جوزت أن يكون الموضوع تعرض له الوحدة والكثرة. فنقول فى جواب هذا الإنسان:

(٣) إن الكثرة كما أنها إنما تحصل بالوحدة فكذلك الكثرة إنما تبطل ببطلان وحداتها، ولا تبطل الكثرة ألبتة لذاتها بطلانا أوليا، بل يعرض لوحداتها أولا أن تبطل، ثم يعرض لها أن تبطل معها لبطلان وحداتها. فتكون الوحدة إذا أبطلت الكثرة فليس بالقصد الأول تبطلها، بل إنما تبطل أولا الوحدات التى للكثرة عن حالها بالفعل إلى أن [١٢٧] تصير بالقوة، فيلزم أن لا تكون كثرة. فإذن الوحدة إنما تبطل أولا الوحدة على أنها ليست تبطل الوحدة كما تبطل الحرارة البرودة. فإن الوحدة لا تضاد الوحدة، بل على أن تلك الوحدات يعرض لها سبب مبطل بأن تحدث عنه هذه الوحدة وذلك [كبطلان][1] سطوح.

---

[1] ببطلان. كبطلان، ط، قنواتي

(4) If it is because of this succession over the subject that unity must be contrary to plurality, then it is the more fitting that unity should be contrary to unity and that unity does not annul unity in the manner in which heat annuls coldness. [This is] because, if the [newly] occurring unity annuls the first unity, it annuls it through that which is not the self-same subject of the first unity. It should more properly be thought of as part of its subject. As for plurality, it is not annulled by this unity in a primary way. Indeed, it is not sufficient that there should be, as a condition of the two contraries, one subject over which the two succeed each other. Rather, in addition to this succession, the natures should be mutually exclusive and remote from each other, where (due to the essential difference between the two) it is not for one of them to be rendered subsistent by the other, [and where] their exclusion of one another is primary.

(5) Moreover, someone may say, "The subject of the one and the many is not one. For it is a condition of the two contraries that to both [of them] there should belong a subject that is numerically one. But for [any one] specific unity and [any one] specific plurality there is no subject that is numerically one, but [only] a subject that is one in species. How could the subject of unity and plurality be one in number?" [But,] from what you have previously come across, knowledge of the true nature of this—what it entails, and what is for and against it—will not be hidden from you.

(6) It has thus become manifest and clear that the opposition between the one and the many is not the opposition of contrariety. Let us, then, consider whether the opposition between the two is the opposition of form and privation.

(7) We say: This would first necessitate that privation in the two [alternatives above] is a privation of a thing that pertains[3] to [the] subject [of the thing], its species or its genus, as you have previously encountered on the subject of privation. It is up to you to contrive a way whereby you would render unity the privation of plurality in that [thing] which, in [the nature of][4] its species, would become multiple, and to contrive another means whereby you would render plurality the privation of unity in things whose nature it is to be unified. But the truth [of the matter] is that it is not permissible for each of [any] two things to be both privation and possession[5] in relation to each other. Rather, of the two, the one which is [by] possession is the one that is itself intellectually apprehended, that in

(٤) فإن كان لأجل هذه المعاقبة التى على الموضوع يجب أن تكون الوحدة ضد الكثرة، فالأولى أن تكون الوحدة ضد الوحدة وعلى أن تكون الوحدة ليست تبطل الوحدة إبطال الحرارة للبرودة، لأن الوحدة الطارئة إذا أبطلت الوحدة الأولى أبطلتها عما ليس هو بعينه موضوع الوحدة الأخرى، بل الأحرى أن يظن أنه جزء موضوعه. وأما الكثرة فليست تبطل عن هذه الوحدة بطلانا أوليا، بل ليس يكفى فى شرط المتضادين أن يكون الموضوع واحدا يتعاقبان فيه، بل يجب أن تكون - مع هذا التعاقب - الطبائع متنافية متباعدة، ليس من شأن أحدهما أن يتقوم بالآخر للخلاف الذاتى فيهما وأن يكون تنافيهما أوليا.

(٥) وأيضا فلقائل أن يقول: إنه ليس موضوع الواحد والكثير واحدا، فإن شرط المتضادين أن يكون للاثنين منهما بالعدد موضوع واحد، وليس لوحدة بعينها وكثرة بعينها موضوع واحد بالعدد، بل [موضوع][١] واحد بالنوع. وكيف يكون موضوع الوحدة والكثرة واحدا بالعدد؟ ثم لا يخفى عليك أن تعلم مما سلف لك حقيقة هذا وما فيه وعليه وله.

(٦) فقد ظهر و بان أن التقابل الذى بين الواحد والكثير ليس بتقابل التضاد. فلننظر هل التقابل بنهما تقابل الصورة والعدم؟ [١٢٨]

(٧) فنقول: إنه يلزم أول ذلك أن يكون العدم منهما عدم شىء من شأنه أن يكون للموضوع أو لنوعه أو لجنسه، على ما قد مضى لك من أمر العدم. ولك أن تتمحل وجها تجعل به الوحدة عدم الكثرة فيما من شأنه بنوعه أن يتكثر، وأن تتمحل وجها آخر تجعل به الكثرة عدم الوحدة فى أشياء فى طبيعتها أن تتوحد. لكن الحق لا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما عدم وملكة بالقياس إلى الآخر، بل الملكة منهما هو المعقول بنفسه الثابت

---

[١] في موضوع. موضوع، قنواتي

itself stands firm. Privation [on the other hand] consists in not being that thing that itself is intellectually apprehended, that in itself stands firm—[not being, that is,] among [the things] whose "role"[6] is to be[7] [such that], as a consequence, [a thing][8] is intellectually apprehended and defined only in terms of what it possesses.

(8) As for the Ancients, a group [among them] rendered this opposition [between the one and the many] as belonging to [that] of privation and possession, making [this latter] the primary contrariety. And, [subsumed] under possession and form, they placed, in rank, the good, the odd, the one, the limit, the right, light, the stationary, the square, knowledge, and the male. And, within the bound of privation, [they placed] the opposites of these, such as evil, the even, plurality, infinity, the left, darkness, the thing in motion, the bending, the straight, opinion, and the female.

(9) We, however, find it difficult to identify possession with unity and plurality with privation.[9] To begin with, we are here defining unity as neither being divisible nor having a part in actuality, while including divisibility and having parts in the definition of plurality. We have stated what pertains to this. Secondly, unity exists in plurality, rendering it subsistent. How, then, can the quiddity of possession exist in privation such that privation would be composed of possessions that combine? Likewise, if possession is itself plurality, how, then, would possession be composed of its privations? Hence, it is not permissible to render the opposition between the two as the opposition of privation and possession.

(10) And, since this is not permissible, it is not permissible to say that the opposition between the two is the opposition of contradiction. For, that which pertains [to contradiction] in [the realm of] verbal utterances lies outside [any] correspondence with this [thing] being considered; and that which belongs to it in [the realm] of common things belongs to the genus of the opposition between privation and possession—nay, it is the [very] genus of this opposition. For, alongside the affirmative statement stands existence, and alongside the negative statement stands privation. In this [situation there] would then come about, [in terms of] what is impossible, [exactly] what we have said.[10] Let us, then, consider: Is the opposition between them the opposition of relation?

(11) We say: It cannot be said that unity and plurality have in themselves the opposition of the relative. This is because plurality [by definition] is not that whose quiddity is only intellectually apprehended with respect to unity, so that it would be plurality only *because* there is unity—even

بذاته؛ وأما العدم فهو أن لا يكون ذلك الشىء الذى هو المعقول بنفسه الثابت بذاته فيما من شأنه أن يكون، فيكون إنما يعقل ويحد بالملكة.

(٨) وأما القدماء فقوم جعلوا هذا التقابل من العدم والملكة، وجعلوها هى المضادة الأولى، ورتبوا تحت الملكة والصورة، الخير والفرد والواحد والنهاية واليمين والنور والساكن والمستقيم والمربع والعلم والذكر؛ وفى حيز العدم مقابلات هذه كالشر والزوج والكثرة واللانهاية واليسار والظلمة والمتحرك والمنحنى والمستطيل والظن والأنثى.

(٩) وأما نحن فقد يصعب علينا أن نجعل الملكة هى الوحدة ونجعل الكثرة هى العدم. أما أولا، فإنا هوذا نحد الوحدة بعدم الأنقسام أو عدم الجزء بالفعل، [١٢٩] ونأخذ الانقسام وللتجزء فى حد الكثرة، وقد ذكرنا ما فى هذا. وأما ثانيا، فإن الوحدة موجودة فى الكثرة مقومة لها، وكيف تكون ماهية الملكة موجودة فى العدم حتى يكون العدم يتألف من ملكات تجتمع؟ وكذلك إن كانت الملكة هى الكثرة فكيف يكون تركيب الملكة من أعدامها؟ فليس يجوز أن تجعل المقابلة بينهما مقابلة العدم والملكة.

(١٠) وإذ لا يجوز هذا فليس يجوز أن يقال: إن المقابلة بينهما هى مقابلة التناقض، لأن ما كان من ذلك فى الألفاظ فهو خارج عن موافقة هذا الاعتبار، وما كان منه فى الأمور العامة فهو من جنس تقابل العدم والملكة، بل هو جنس هذا التقابل. فإن بإزاء الموجبة الثبوت، وبإزاء السالبة العدم، ويعرض فى ذلك من المحال ما يعرض فيما قلنا. فلننظر أنه: هل التقابل بينهما تقابل المضاف؟

(١١) فنقول: ليس يمكن أن يقال: إن بين الوحدة والكثرة فى ذاتيهما تقابل المضاف، وذلك لأن الكثرة ليس إنما تعقل ماهيتها بالقياس إلى الوحدة حتى تكون إنما هى كثرة لأجل

though it is plurality only *by reason of* unity. In the books of logic you have learned the difference between that which exists only through something and that whose nature is predicated only with respect to another.[11] Rather, plurality requires that it be understood that it derives from unity, because it is in itself an effect of unity. And the meaning that it is an effect [of unity] is other than the meaning that it is plural. Relation belongs to it only inasmuch as it is an effect. Being an effect is a necessary concomitant of plurality, not plurality itself. Moreover, if [plurality] belongs to [the category of] relation, then it would be the case that, just as its quiddity would have to be predicated with respect to unity, the quiddity of unity inasmuch as it is unity would have to be predicated with respect to plurality, in accordance with the condition of the reciprocity of the two relations. [As such,] the two, inasmuch as this one is unity and the other is plurality, would be equivalent in existence. And this is not the case.

(12) Since all this has become clear to you, it behooves you to affirm conclusively that there is no opposition between the two in themselves. Some opposition, however, attaches to the two: namely, that unity, inasmuch as it is a [unit of] measure, is opposed to plurality, inasmuch as it is something that is measured. For a thing to be unity and a [unit of] measure is not one [and the same] thing. On the contrary, there is a difference between the two. It happens to unity that it is a [unit] of measure, just as it happens to it to be a cause. Moreover, it happens to things, by reason of the unity found in them, to be [units of] measure. But the unit of each thing and its [unit of] measure are of the [same] genus. Thus, among lengths, the one unit [of measure] is a length; in widths, a width; in corporeal [entities], a corporeal; in times, a time; in motions, a motion; in weights, a weight; in utterances, an utterance; in letters, a letter.

(13) Effort may be exerted to render the one in all things the smallest possible [thing] so that the discrepancy in it would be minimal. The "one" of some things is supposed as natural, as with [an individual] walnut or [an individual] watermelon. In some, the "one" in it is [conventionally] set down,[12] such that whatever exceeds that one is taken [as] more than one

أن هناك وحدة، وان كان إنما هى كثرة بسبب الوحدة. وقد علمت فى كتب المنطق الفرق
بين ما لا يكون إلا بشىء وبين ما لا تقال ماهيته إلا بالقياس إلى شىء. بل إنما تحتاج الكثرة
إلى أن يفهم لها أنها من الوحدة، لأنها معلولة للواحدة فى ذاتها، ومعنى أنها معلولة غير معنى
أنها كثيرة، والإضافة لها إنما هى من حيث هى معلولة، والمعلولية لازمة [١٣٠] للكثرة،
٥ لا نفس الكثرة. ثم لو كانت من المضاف لكان كما تقال ما هيتها بالقياس إلى الوحدة لكان
يقال ماهية الوحدة من حيث هى وحدة بالقياس إلى الكثرة على شرط انعكاس المضافين،
ولكانا متكافئين فى الوجود من حيث هذه وحدة وتلك كثرة، وليس الأمر كذلك.

(١٢) فإذ قد بان لك جميع هذا، فبالحرى أن تجزم أن لا تقابل بينهما فى ذاتيهما ولكن
يلحقهما تقابل وهو: أن الوحدة من حيث هى مكيال تقابل الكثرة من حيث هى مكيل.
١٠ وليس كون الشىء وحدة، وكونه مكيالا، شيئا واحدا بل بينهما فرق. والوحدة يعرض
لها أن تكون مكيالا، كما أنها يعرض لها ان تكون علة. ثم الأشياء يعرض لها - بسبب
الوحدة التى توجد لها - أن تكون مكاييل، لكن واحد كل شىء ومكياله هو من جنسه.
فالواحد فى الأطوال طول، وفى العروض عرض، وفى المجسمات مجسم، وفى الأزمنة
زمان، وفى الحركات حركة، وفى الأوزان وزن، وفى الألفاظ لفظ، وفى الحروف حرف.

١٥ (١٣) وقد يجتهد أن يجعل الواحد فى كل شىء أصغر مما يمكن ليكون التفاوت
فيه أقل ما يكون، فبعض الأشياء يكون واحده مفترضا بالطبع مثل: جوزة وبطيخة،
وبعضهما يفرض فيه واحد بالوضع. فما زاد على ذلك الواحد أخذ أكثر من الواحد، وما

and what is less than it is not taken [as] one; rather, the one would be that which is postulated in its completeness. This "one" is also made from what stands out most among the things that belong to that genus. Thus, the one in lengths would be a span; in widths, one span by one span; in solids, one span by one span by one span. Among motions, [the one] would be a quantified, known motion. No motion having this description is found common to all [motions] except in [those] motions that are naturally quantified—particularly those that do not vary but proceed uniformly so as to remain one in every measurement, [and] particularly those that represent the smallest measure of motion.

(14) That which has the smallest measure of motion has the least time. This is the movement of the celestial sphere, which is very fast; whose extent is determined with precision, because the circular [movement] is neither increased nor diminished; the smallness of whose measure, which is known through the rapidity of the return, is not one of those things whose renewal is expected for a time [only], but in every night and day a rotation is completed—[a rotation] close to existence,[13] renewal, and also to being divided in terms of the motion of the hours. Thus, the motion of one hour, for example, would be the measuring unit of motions; similarly, its time, the measuring unit of times. One may postulate in motions one motion according to distances, but this is not used and does not take the place of the first postulation.[14]

(15) As for weights, we also suppose the weight of one dirham and one dinar; in music intervals, the flattening of a note by a quarter-tone or what is similar to it among small intervals;[15] and in [verbal] sounds, the shortened long vowel, the geminated letter, or the short syllable.

(16) It is not imperative that each one of these posited [measures] should necessarily take place, but they would take place by supposition. It is possible to suppose the "one" of each category as being lesser or greater than what had been [initially] supposed. Yet, it is not necessary that, if there is among these things a "one" that is postulated [as a unit of measure], everything of that genus should be measured by it. For it is possible that [the measurement of some] other [member of the genus][16] is different from all that which had been initially measured. For here there would be a line different from a line, a surface different from a surface,

نقص منه لم يؤخذ واحدا ، بل يكون الواحد هذا المفروض بتمامه ، ويجعل هذا الواحد أيضا من أظهر الأشياء فى ذلك الجنس. [١٣١] فالواحد مثلا فى الأطوال : شبر ، وفى العروض مثلا : شبر فى شبر ، وفى الجسمات : شبر فى شبر فى شبر ، وفى الحركات : حركة مقدرة معلومة ، ولا توجد حركة بهذه الصفة عامة للجميع إلا الحركات المتقدرة بالطبيعة ، وخصوصا التى لا تختلف ، بل تمتّد متفقة حتى تبقى واحدة فى كل تقدير ، وخصوصا التى هى أقل مقدار حركة.

(١٤) فالأقل مقدار حركة هو الأقل زمانا ، وهذا هو الحركة الفلكية السريعة جدا المضبوط قدرها ، لأن الدور لا يزاد عليه ، ولا ينقص ، المعلوم صغر مقدارها بسرعة العود ليس مما ينتظر تجدده إلى حين ، بل فى كل يوم وليلة تتم دورة قريبة إلى [الوجود][١] والتجديد وإلى التجزئة أيضا بحركات الساعات. فتكون حركة ساعة واحدة مثلا هى مكيال الحركات ، وكذلك زمانها مكيال الأزمنة ، وقد يفرض فى الحركات حركة واحدة بحسب المسافات ، إلا أن ذلك غير مستعمل وغير واقع موقع الفرض الأول.

(١٥) وأما فى الأثقال فنفرض أيضا ثقل درهم ودينار واحد أيضا . وفى أبعاد الموسيقى [أرخاء][٢] النغمة التى هى ربع طنينى أو ما يجرى مجراها من الأبعاد الصغار ، ومن الأصوات الحرف المصوت المقصور ، أو الحرف الساكن ، أو مقطع مقصور . [١٣٢]

(١٦) وليس يجب أن يكون كل واحد من هذه الأوضاع واقعا بالضرورة ، بل يقع بالفرض . ويمكن أن يفرض الواحد من كل باب ما هو أنقص وأزيد ممافرض ، ومع هذا فليس يجب إذا كان فى هذه الأشياء واحد منه مفروض أن يكال به جميع ما هو من ذلك الجنس ؛ فإنه يجوز أن يكون الآخر مباينا لكل ما كيل به أولا . فههنا خط مباين لخط ،

---

[١] الموجود . الوجود ، م ، قنواتي [٢] إرخاء . أَرخاء ، قنواتي

and a body different from a body. And if [one] line, surface, and body differ from [another] line, surface, and body, then [one] motion could differ from [another] motion. And, if this is the case, then [one] time and weight could also differ from [another] time and weight. For, as this [thing] differs from that, it is possible to have yet another thing that differs from it— all this you have learned in the mathematical art.

(17) If this is the case, then the "ones" postulated for every genus of these [kinds mentioned above] are numerous, almost infinite. If, then, there is a "one" suitable for measuring something, then there would be things measured by it that are almost infinite. And, since the measuring unit is that in terms of which the thing measured is known, then knowledge and sensation have been reckoned as the measures of things; for these latter are known by them. Hence, a certain person said, "Man measures all things[17] because he has knowledge and sensation, and with [these] two he apprehends all things." It is more fitting, however, that knowledge and sensation should be measured by what is known and sensed, and that [the latter] should be the basis [of knowledge] for him. But it would happen at times that measure is also measured by the thing measured.

(18) This, then, is how the state should be conceived respecting the opposition of unity and plurality.

(19) What may become problematic in the case of the greater and the smaller is the manner of the opposition of the two to each other, and the manner in which the two are opposed to equality. For the equal is opposed to each of them because the equal and the greater cannot but be different, and, similarly, the equal and the smaller. As for the greater and the smaller, if the two oppose each other, then this would be within [the category] of relation. As such, this [thing] would be greater with respect to what is smaller. The equal [in being equal] is not being related[18] to either of the two, but only to that which is equal to it. It has also been thought that, where there is a greater and a smaller, it is not necessary that there should be an existing equal between them. This you have learned in another place.[19]

(20) If, then, the matter rests at this, it is proper that the first opposition of the equal should not be to the greater and the smaller, but to the nonequal, which is its privation in [whatever] thing that is of a nature that

وسطح مباين لسطح، وجسم مباين لجسم. وإذا كان الخط والسطح والجسم تُباين جسما وسطحا وخطا، فكذلك الحركة قد تُباين الحركة. وإذا كان كذلك فالزمان والثقل أيضا يباين الزمان والثقل أيضا، ويجوز أن يكون لهذا الذى يباين ذلك مباين غير ذلك، وقد علمت جميع هذا فى صناعة التعاليم.

٥ (١٧) وإذا كان كذلك فستكون إذن الوحدات التى تفرض لكل جنس من هذه كثيرة وتكاد أن لا تتناهى. وإذا كان هناك واحد يصلح لكيل شىء فستكون أشياء تكاد أن لا تتناهى لأن تكال به. ولما كان المكيال يعرف به المكيل، عد العلم والحس كالمكاييل للأشياء، فإنها تعلم بهما. فقال بعضهم: إن الإنسان يكيل كل شىء، لأن له العلم والحس، وبهما يدرك كل شىء. وبالحرى أن كون العلم والحس مكيلين بالمعلوم والمحسوس، وأن ١٠ يكون ذلك أصلاله، لكنه قد يقع أن يكال المكيال أيضا بالمكيل.

(١٨) فهكذا يجب أن يتصور الحال فى مقابلة الوحدة والكثرة. [١٣٣]

(١٩) وقد يشكل من حال الأعظم والأصغر أنهما كيف يتقابلان وكيف يقابلان المساواة. فإن المساوى يقابل كل واحد منهما؛ فإنه لا يجوز أن يكون المساوى والأعظم إلا متخالفين، وكذلك المساوى والأصغر، أما الأعظم والأصغر فإنهما إن تقابلا فمن المضاف، ١٥ فكان هذا أعظم بالقياس إلى ما هو أصغر، فليس المساوى مضايفا لأحدهما، بل لما هو مساو له. ويظن أنه ليس يجب حيث كان أعظم وأصغر أن يكون بينهما مساوٍ موجودٌ. فإن هذا قد علمته فى موضع آخر.

(٢٠) فإذا كان الأمر على هذا، فبالحرى أن يكون المساوى ليست مقابلته الأولى للأعظم والأصغر، بل لغير المساوى، وهو عدمه، مما شأنه أن تكون فيه المساواة.

it would have equality. Its privation is not in the point—[in] unity, color, mind, and things that have no measurement[20]—but of things that have measurement and quantity.

(21) The equal, then, is opposed only to its privation—namely, inequality. Inequality, however, is a necessary concomitant of these two—I mean, the greater and the smaller—as a genus. [By "as a genus,"] I do not mean that it is a genus [in itself]; rather, I mean that it is a necessary concomitant of each of the two [genera]. For one of the two is great, and greatness is an existential meaning to which this privation is a necessary concomitant; the other is small, smallness, from this standpoint, being the same.

Chapter [Seven]

That qualities are accidents

(1) We will now discuss qualities. As for the sensible and corporeal qualities, no one doubts their existence.[1] We have also discussed their existence in other places, refuting the wrangling of those who argue speciously on this. Doubt concerning them, however, arises only [with the question of] whether or not they are accidents. For there is the individual who perceives that these are substances that intermix with bodies and that spread in them. Accordingly, color is a substance in itself; heat, likewise; and, for him, each of the other [qualities] is of this order. He is not convinced [by the fact] that these exist at one time and cease to exist at another while the designated thing [with which the qualities associate remains] subsisting, existing.

(2) For, [such people] say: "[The former] do not cease to exist but proceed to separate little by little as, for example, with the water that wets a garment. For after a while there would be no water, whereas the garment would remain as it is. Through this [circumstance], however, the water does not become an accident. Rather, water is a substance given to separating from another substance it meets. It may separate in a manner such that the parts separating from it are not sensed, because they

وليس عدمه فى النقطة والوحدة واللون والعقل [وأشياء][1] لا تقدير لها ، بل فى أشياء لها تقدير وكمية.

(٢١) فالمساوى إنما يقابل عدمه وهو اللا مساواة، لكن اللا مساواة تلزم هذين أعنى الأعظم والأصغر كالجنس؛ لست أعنى أنه جنس، بل أعنى أنه يلزم كل واحد منهما، ٥ فإن واحدا منهما هو عظيم، والعظيمية معنى وجودى يلزمه هذا العدم، والاخر صغير، والصغيرية من تلك الحيثية كذلك. [١٣٤]

[الفصل السابع]
(ز) فصل
فى أن الكيفيات أعراض

١٠ (١) فنتكلم الآن فى الكيفيات. أما الكيفيات المحسوسة والجسمانية فلا يقع شك فى وجودها، وقد تكلمنا أيضا فى وجودها فى مواضع أخر، ونقضنا مشاغبات من تمارى فى ذلك. لكنه إنما يقع الشك فى أمرها، أنها هل هى أعراض أو ليست بأعراض. فإن من الناس من يرى أن تلك جواهر تخالط الأجسام وتسرى فيها، فاللون بذاته جوهر، والحرارة كذلك، وكل واحد من هذه الأخر، فهى عنده بهذه المنزلة. وليس يقنعه أن هذه ١٥ الأشياء توجد تارة وتعدم تارة، والشىء المشار إليه قائم موجود.

(٢) فإنهم يقولون: إنه ليس يعدم ذلك، بل يأخذ يفارق قليلا قليلا، مثل الماء الذى يبتل به ثوب، فإنه بعد ساعة لا يوجد هناك ماء، ويكون الثوب موجودا بحاله، ولا يصير الماء بذلك عرضا، بل الماء جوهر له أن يفارق جوهرا آخر لاقاه. فربما فارق مفارقة

---

[1] بأشياء. وأشياء، ب، بع، د، ط، م

separated when they were smaller than what the senses [could] apprehend as a separation that is distinct." Others say that [the water] may become latent [in the other substance].

(3) It is important, then, that we should show that what they state is false. We say: If these [qualities] are substances, then they would have to be either substances that are bodies or substances that are not bodies.[2] If these are noncorporeal substances, then they would be either such that bodies can be composed from them—and this is impossible, since no body can be composed from that which is not divided in bodily dimensions—or [such] that this is impossible, their existence being only through conjunction with bodies and spreading in them. This [second alternative holds,] firstly, because these substances would have position, and every substance which has position is divisible. This has been shown. Secondly, [it holds] because each of these substances would be given either to exist separately from the body it is in, or not. If it does not exist separately, its existence in bodies being on the basis that the latter are subjects for it—[this] since these [substances] are not in [the body] as parts of it, do not separate from it, and the body described by them completes its substantiality in itself—then they are nothing but accidents, having only the name of substantiality. If [on the other hand] these [substances] separate from their bodies, then either [(a)] this would be through a separation where they would transfer from one body to another without a separate subsistence being true for them, or [(b)] they would have the separation of a separated subsistence.

[(a)]

(4) If [(a), these hypothesized substances] are found not to exist in a body after having been in it, this would take place only through the transfer [of the substance][3] to another [body]. From this it necessarily follows that, in the case of each body whose whiteness ceases to exist, its whiteness would have transferred to a contiguous body, or else it would have remained separated until it came to be in a distant body, being unattached to a body during the period of traversing the distance [from the one body to the other]—and this is not the case. As for latency, we have concluded discussion thereof, showing its impossibility. For it would follow necessarily from this [theory of latency] that every body that heats another transfers some of its own heat to it, whereby that which heats [another] becomes cold.

لا يحس فيها بالأجزاء المفارقة منه، لأنها فارقت وهى أصغر مما يدركه الحس مفارقة مفترقة؛ ويقول بعضهم: إنها قد تكمن.

(٣) فبالحرى أن نبين أن ما يقولونه باطل، فنقول: لا يخلو إن كانت هذه جواهر إما أن تكون جواهر هى أجسام، أو تكون [١٣٥] جواهر ليست بأجسام. فإن كانت هذه جواهر غير جسمانية، فإما أن تكون بحيث يمكن أن تؤلف منها أجسام، وهذا محال، إذ ما [لا يتجزأ][1] فى أبعاد جسمانية فليس بالممكن أن يؤلف منه جسم؛ وإما أن لا يمكن، إنما يكون وجوده بالمقارنة للأجسام والسريان فيها. فأول ذلك لأنه يكون لهذه الجواهر وضع، وكل جوهر ذى وضع فإنه منقسم، وقد بين ذلك. وثانيا، أنه لا يخلو إما أن يكون كل واحد من هذه الجواهر من شأنه أن يوجد مفارقا للجسم الذى يكون فيه، أو لا يكون؛ فإن لم يكن يوجد مفارقا، وكان وجوده فى الأجسام على أنها موضوعات له، إذ ليست فيه كالأجزاء، ولا هى مفارقته، والجسم الموصوف بها مستكمل الجوهرية بنفسه، فليست إلا أعراضا، وإنما لها اسم الجوهرية فقط. وإن كانت تفارق أجسامها فإما أن تكون مفارقة تنتقل بها من جسم إلى جسم من غير أن يصح لها قوام مجرد، أو تكون لها مفارقة قوام مجرد.

(٤) فإن كانت إذا لم توجد فى جسم وكانت فيه، فإنما يكون ذلك بأن ينتقل إلى الآخر، فيجب من ذلك أن يكون كل جسم فسد بياضه فقد انتقل بياضه إلى جسم يماسه، أو بقى مجردا إلى أن يحصل فى جسم بعيد، وهو غير مقارن جسما فى مدة قطع المسافة، وليس الأمر كذلك. وأما الكمون فقد فرغنا منه وبينا استحالته، فإنه يجب من ذلك أن يكون كل جسم يسخن جسما فإنه ينقل إليه من حرارة نفسه، فيبرد هذا الذى يسخّن. [١٤٦]

[1] يتجزأ . لا يتجزأ

(5) Moreover, this kind of transfer does not negate the accidentalness [of the supposed substances]. For many people have allowed this transfer in accidents themselves—I mean, transfer within the parts of the subject and transfer from one subject to another subject. It would not be
5 an accident only if its subsistence in no subject [can] in truth take place. As regards that which subsists in the subject, if considered [in terms of the question] of whether it would be true of it that it transfers to another subject without being separated from the two: this consideration would only be proper after [conceiving its] subsistence in a subject. But, then, this
10 would not be correct at all. [This is] because the individual entity of that which exists in some subject must either be connected to that individual subject or not. If its individual entity is connected with that individual subject, then it is known that it is impossible for its individual [existence] to remain [anywhere] except in that individual subject. If [on the other hand]
15 that which rendered it existing in that subject is some cause (that cause not rendering it subsistent inasmuch as it is that individual), then it would be possible to remove from it that cause and the rest of the causes [that would render it existent in that subject], so that it would not require that subject for its subsistence. [Now,] the removal of that cause is not the
20 cause of its need for another subject. [This is] because the cause of a thing's not needing another subject is the absence of a cause for it to have [such] a need, when it in itself does not [have this] need. Hence, the removal of that cause is not identical with the existence of the other cause, unless the removal of that cause is impossible except through the
25 existence of this cause—nothing more.

(6) [In the latter case,] if this cause occurs, that cause is removed. Hence, the thing's need for the first subject would have left it, and [it] would [now] need the second subject, for two reasons. As for the first, this is the ceasing to exist of the first cause. As for the second, [this] is the
30 existence of the second cause. But the sum of these causes would be matters extraneous to its nature, not requiring them in realizing itself—[in] existing as that color, for example. Rather, it needs them only [in order] to be specifically related to a subject. If its being a color and its being this specific color dispenses with [its need] for a subject, then [its being a
35 color] would not require rendering it in need of a subject. For, to that which needs no subject in its existence, nothing will occur that would render it in need of a subject, except through a change in its identifiable self.[4] If, [on the other hand, its being this specific color] does not dispense with its

(٥) ثم هذا النوع من الانتقال لا تبطل عرضيته، إذ كثير من الناس جوز فى الأعراض أنفسها هذا الانتقال، أعنى: الانتقال فى أجزاء الموضوع، والانتقال من موضوع إلى موضوع؛ وإنما كان لا يكون عرضا لو صح قوامه لا فى موضوع. أما القائم فى الموضوع إذا نظر فيه أنه هل يصح له أن ينتقل إلى موضوع آخر من غير أن يجرد عنهما، فهذا الاعتبار ليس يصح إلا بعد القوام فى الموضوع. ثم هذا لا يصح ألبته، لأنه لا يخلو إما أن يكون الذى وجد فى موضوع ما تتعلق ذاته الشخصية بذلك الموضوع الشخصيّ، أو لا تتعلق؛ فإن كان تتعلق ذاته الشخصية بذلك الموضوع الشخصى فمعلوم أنه لا يجوز أن يبقى شخصه إلا فى ذلك الموضوع الشخصيّ، وإن كان إنما أوجده فى ذلك الموضوع سبب من الأسباب وليس ذلك السبب مقوِّما له من حيث هو ذلك الشخص، فقد يمكن أن يزال عنه ذلك السبب وسائر الأسباب حتى لا يحتاج فى قوامه إلى ذلك الموضوع. وزوال ذلك السبب ليس يكون سبب احتياجه إلى موضوع آخر، لأن السبب فى أن لا يحتاج شىء إلى موضوع آخر، هو عدم السبب فى أن كان يحتاج، وهو فى ذاته ليس يحتاج. فزوال ذلك السبب ليس هو نفس وجود السبب الآخر إلا أن يكون مستحيلا زوال ذلك السبب إلا لوجود هذا السبب الآخر لا غير.

(٦) فإذا عرض هذا السبب زال ذلك السبب، فيكون الشىء قد فارقته الحاجة إلى الموضوع الأول واحتاج إلى الموضوع الآخر لأمرين: أما الأول، فزوال [١٣٧] السبب الأول؛ وأما الثانى، فوجود السبب الثانى. لكن جملة هذه الأسباب تكون أمورا خارجة عن طباعه، ليس يحتاج إليها فى تحقيق ذاته موجودا ذلك اللون مثلا، بل إنما يحتاج إليها فى أن تتخصص بموضوع. فكونه لونا، وكونه هذا اللون بعينه، إن كان يغنيه عن الموضوع، فليس يحوجه إلى أن يجعله محتاجا إلى الموضوع. فإن الغنى بوجوده عن

need [for a subject] but relates it to a subject, then that subject would be specifically assigned to it, because it requires something assigned to its specific self. For, what is specifically assigned does not demand any haphazard thing of those potentially infinite things that, in their domain, do not conflict with each other.

(7) If it is [asked], "How does it require the one specific thing?" it is said [in answer]: "That which attaches to it first requires its existence to be properly [realized][5] and, by this, becomes specifically assigned to it. Thus, this color inasmuch as it is this color either is in no need of a subject or else is restricted to one subject."

(8) As for the change of specific existence, mention of it carries necessarily with it an error requiring correction—[one] from which we must extricate ourselves. For, by "the change in specific existence," [it] is meant [by some] that "this" should cease to exist and that "that" should come into being without the inclusion of anything of the first in the other. If this is the case, then the first would have ceased to exist and the second would have become realized, but the first would not be the thing which changed into the second. Rather, what we mean by the change is that the thing described by the first becomes described by the second. This takes place in that there remains in the second something of the first. It would be composed of matter and something in it. For example, in the question we are discussing, if this is the quality of being a color, then there would be something "in being a color" that ceases to exist and something that remains. This which ceases to exist would be that in terms of which the thing becomes a color—indeed, it is "being a color" which is the material form or accident, and this is what our discussion [aims to show].

[b]

(9) We go back and say: If [(b)] it is possible for [the supposed substance] to separate from these substances and become self-subsistent in itself as whiteness or some other thing, then [two alternatives would follow]:

(10) [The first is that] there would then be some reference to it, and it would be the white that has it in its nature to be apprehended—unless one is unable to apprehend it due to its excessive paucity—and it would be among the aggregate [of things] known to be white. If this is the case, it would follow necessarily that a vacuum would exist so that [whiteness] would be referred to in [the vacuum,] not in bodies. It follows that

الموضوع لا يعرض له ما يحوجه إلى الموضوع إلا بانقلاب عينه. وإن كان لا يغنيه، بل يعلقه بموضوع فيكون ذلك الموضوع متعينا له، لأنه يقتضى أمرا متعينا بعينه. فإن المتعين لا يقتضى أى شىء اتفق مما لا نهاية له بالقوة مما ليس بعضه يخالف الآخر فى حكمه.

(٧) فإن قيل: فكيف يقتضى الواحد المعين؟ فيقال: يقتضى الذى تعلق به صحة وجوده أوّلاً فيتعينّ له بذلك. فهذا اللون من حيث هو هذا اللون إما غنى عن الموضوع، وإما مقتصر على موضوع واحد.

(٨) وأما انقلاب العين فقد تلزمنا من ذكره عهدة يجب أن نخرج منها. فإن انقلاب العين يعنى به أن يعدم هذا ويوجد ذلك من غير أن يدخل من الأول شىء فى الثانى، فإنه إن كان هكذا فيكون الأول قد عدم والآخر قد حصل، ولا يكون الأول هو الذى انتقل إلى الثانى. بل إنما نعنى بالانقلاب أن الموصوف بالأول صار موصوفا بالثانى، وذلك أنه يبقى من الأول شىء فى الثانى، فيكون [١٣٨] مركبا من مادة وشىء فيها. فإن كان هذا صفة اللونية مثلا فى مسألتنا فيكون فى اللونية شىء يبطل وشىء يبقى، فيكون هذا الذى بطل هو الذى صار به الشىء لونا، بل هو اللونية وهو الصورة المادية أو العرض وكلامنا فيها.

(٩) ونرجع فنقول: وأما إن كان يجوز له أن يفارق هذه الجواهر ويقوم مثلا بياضا أو شيئًا آخر بذاته، فلا يخلو:

(١٠) إما أن يكون حينئذ إليه إشارة ويكون البياض الذى من شأنه أن يدرك إلا أن يعجز عن إدراكه للقلة الفاحشة، ويكون على الجملة التى تعرف البياض عليها. فإن كان كذلك فيلزم أن يكون خلاء موجودا حتى يكون فيه مشار إليه وليس فى الأجسام، ويلزم أن يكون له وضع ما وتقديرما، فيكون له فى ذاته مقدار يكون إلا القليل منه محسوساً،

[whiteness] would have some position and some measure. It would thus have in itself measure, of which only very little is sensed. For we do not imagine whiteness as having neither position nor measure, to say nothing about [not] seeing it. And if it has measure, position, and some additional [thing]—namely, the appearance of whiteness—it would be a white body, not simply whiteness. For by "whiteness" we mean this appearance that is additional to measure and size.

(11) [As the second alternative,] if it does not remain among the aggregate [of things] known to be white, changing from this form to become something else—[something] spiritual—then whiteness, for example, would have a subject to which whiteness as generally known would occur, and at another time [the subject] would undergo becoming [informed] with another form which is spiritual, in which case that which we knew first as whiteness would have been corrupted, its form ceasing to exist. As for the intellectually separable, we have indicated previously that such a thing cannot transfer once again to become something having position and intermixing with bodies.[6]

(12) If someone were to make whiteness something that possesses measure in itself, then [whiteness] would have two existences: an existence in that it is white and an existence in that it is a measure. If its numerical measure is other than the numerical measure in the body in which it is, then, if it [exists] in bodies and flows in them, [the consequence] would be that one dimension has entered another; and, if it were the very body set aside [by itself] then the matter reverts to having the thing which is white be a body that has its whiteness. Whiteness would then exist in that body but would not separate [from it]; and whiteness would not be the sum and the quality of that body, but something in that body—[this,] since the definition of whiteness and its quiddity is not the quiddity of the long, the wide, and the deep. Indeed, according to this view, the nature of the long, the wide, and the deep would belong to heat also. Hence, whiteness would be conjoined to the thing, qualifying it. This is the meaning of our saying that the description is in the thing described—

فإنا لا نتخيل بياضا لا وضع له ولا مقدار، فضلا عن أن نراه. وإذا كان له مقدار ووضع وزيادة هى هيئة البياضية كان جسما أبيض لا مجرد البياض، فإنا نعنى بالبياض هذه الهيئة الزائدة على المقدار والحجم.

(١١) وإن كان لا يبقى على الجملة التى كان يعرف البياض عليها، بل قد انتقل عن هذه الصورة وصار شيئا آخر روحانيا، فيكون البياض مثلا له موضوع يعرض له أن تكون فيه البياضية التى على النحو المعروف، ويعرض له أن يصير مرة أخرى بصورة أخرى روحانية فيكون أولا ما تعرفه بياضا قد فسد وزالت صورته. وأما المفارق العقلى فقد أشرنا – فيما سلف – إلى أنه لا يجوز أن ينتقل مثل هذا الشىء مرة أخرى ذا وضع مخالطا للأجسام. [١٣٩]

(١٢) وأما إن جعل جاعلٌ البياضَ شيئاً فى نفسه ذا مقدار، فيكون له وجودان: وجود أنه بياض، ووجود أنه مقدار. فإن كان مقداره بالعدد غير مقدار الجسم الذى هو فيه بالعدد، فإذا كان فى الأجسام وساريا فيها فيكون قد دخل بُعْدٌ فى بُعْدٍ، وإن كان هو نفس الجسم منحازا فيكون الأمر قد عاد إلى أن الشىء الذى هو البياض جسم وله بياضيته. فتكون البياضية موجودة فى ذلك الجسم إلا أنها لا تفارق، ولا يكون البياض مجموع ذلك الجسم والكيفية، بل شىء فى ذلك الجسم؛ إذ حد البياض وماهيته ليس ماهية الطويل العريض العميق، بل تكون ماهية الطويل العريض العميق للحرارة أيضا على هذا الرأى، فيكون البياض مقارناً لهذا الشىء ناعتاً له. وهذا معنى قولنا: الصفة فى

being, in addition to this, something that does not separate from it, and not [being] a part of that thing which is the long [and] wide. Whiteness and heat would thus be accidents, except that they would be necessary concomitants.

5 (13) [What] remains is to discuss that it is also in [a quality's] nature to separate. It has thus become clear that qualities that are sensed are accidents, and this is a principle of the natural sciences. As for dispositions, their case is [even] clearer. Regarding those that attach to the soul and [to beings] that have souls, in the natural sciences it became evident 10 that these are accidents subsisting in bodies—this, when we discussed the states of the soul.

Chapter [Eight]

On knowledge, that it is an accident

(1) As regards knowledge, it poses a seeming difficulty.[1] This is because 15 someone may say: "Knowledge is what is acquired of the forms of existents, abstracted from their materials, these being the forms of substances and accidents. If the forms of accidents are accidents, how, then, would the forms of substances be accidents? For substance is in itself substance. Its quiddity as substance consists in that it does not exist at all in a subject. 20 And its quiddity remains preserved [as it is] regardless of whether it is related to the mind's apprehension thereof or to external existence."

(2) We say: The quiddity of substance is substance in the sense that it is the existent in external things,[2] not in a subject. This description exists for the quiddity of intelligible substances, for it is a quiddity whose 25 role is to exist in external things, not in a subject. That is, this quiddity is intellectually apprehended of a thing whose existence in external things is [conditional on its] not being in a subject. As for its existence in the mind with this description, this is not its definition inasmuch as it is

الموصوف، وتكون مع ذلك لا تفارقه وليست جزءا من ذلك الشىء الذى هو الطويل العريض، فيكون البياض والحرارة عرضا إلا أنه لازم.

(١٣) فيبقى الكلام فى أن من طبيعته أن يفارق أيضا؛ فقد تبين أن الكيفيات التى هى المحسوسة أعراض، وهذا مبدأ للطبيعات. وأما الاستعدادات فأمرها أوضح؛ وأما التى تتعلق بالنفس وذوات الأنفس فقد تبين فى الطبيعايات أنها أعراض تقوم فى أجسام. وذلك حين تكلمنا فى أحوال النفس. [١٤٠]

[الفصل الثامن]

(ح) فصل

فى العلم وأنه عرض

(١) وأما العلم فإن فيه شبهة، وذلك لأن لقائل أن يقول: إن العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها، وهى صور جواهر وأعراض. فإن كانت صور الأعراض أعراضاً، فصور الجواهر كيف تكون أعراضا؟ فإن الجوهر لذاته جوهر فماهيّته جوهر لا تكون فى موضوع ألبتة وماهيته محفوظة سواء نسبت إلى إدراك العقل لها أو نسبت إلى الوجود الخارجى.

(٢) فنقول: إن ماهية الجوهر جوهر بمعنى أنه الموجود فى الأعيان لا فى موضوع، وهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر المعقولة، فإنها ماهية شأنها أن تكون موجودة فى الأعيان لا فى موضوع، أى أن هذه الماهية هى معقولة عن أمر وجوده فى الأعيان أن يكون لا فى موضوع. وأما وجوده فى العقل بهذه الصفة فليس ذلك فى حده من حيث

a substance. That is, it is not the definition of substance that it is not in a subject in the mind; rather, its definition is that, regardless of whether it is or is not in the mind, its existence in the concrete is not in a subject.

(3) If it is said, "But the intellect is also one of the [independent] existents in external reality,"[3] the answer is that what is intended by external reality is that [thing] which, when substance is realized therein, there then ensues from [substance] its acts and determinations. The case is similar with motion. Its quiddity consists in its being some [kind] of perfection of what is in potency. In the mind, however, there is no motion of such description whereby there would be some [kind] of perfection in the mind of what is in potency in this respect, so as to have its quiddity become a mover of the mind. For, the meaning of its quiddity being of such a form is that it is a quiddity that constitutes, in the concrete, a perfection of what is in potency. If apprehended by the mind, this quiddity would also be of this description. For, in the mind, it is a quiddity [of that] which, in the concrete, is some perfection of what is in potency. Its being in the concrete and its being in the mind do not differ, for, in both [modes] of being, it is subject to the same rule. For, in both [modes,] it is a quiddity that, in the concrete, exists as a perfection of what is potential.

(4) [Now,] had we said, "Motion is a quiddity that is the perfection of what is potential (in [the category of] place, for example), for everything in which it is found," and then it was found in the soul [but] not in this way, then its true nature [in the two places] would be different.[4] [That there is no such difference] is illustrated when someone says, "The true nature of the magnetic stone is that it is a stone that attracts iron." If it is found contiguous to the corporeality of the palm of a human and does not attract him and [then] is found contiguous to the corporeality of some iron and attracts it, it must not be said that it differs in terms of [its] true nature [when] in the palm and [when close to] iron. Rather, with respect to each of the two [locations], it has the same characteristic—namely, that it is a stone whose function is to attract iron. For, when in the palm, it also has this form and, when adjacent to iron, it is also of this description. The case is the same with the quiddities of things in the mind. Motion in the mind is also of this description. It is not the case that, if these [quiddities] in the mind are in a subject, it becomes false that they are not the quiddity in the mind of what is not in a subject in the concrete.

هو جوهر، أى ليس حد الجوهر أنه فى العقل لا فى موضوع، بل حده أنه سواء كان فى العقل أو لم يكن فإن وجوده فى الأعيان ليس فى موضوع.

(٣) فإن قيل: فالعقل أيضا من الأعيان، قيل: يراد بالعين التى إذا حصل فيها الجوهر صدرت عنه أفاعيله وأحكامه. والحركة كذلك ماهيتها أنها كمال ما بالقوة، وليست فى العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون فى العقل كمال [١٤١] ما بالقوة من جهة كذا حتى تصير ماهيتها محركة للعقل، لأن معنى كون ماهيتها على هذه الصورة هو أنها ماهية تكون فى الأعيان كمالا لما بالقوة؛ وإذا عقلت فإن هذه الماهية تكون أيضا بهذه الصفة، فإنها فى العقل ماهية تكون فى الأعيان كمال ما بالقوة، ليس يختلف كونها فى الأعيان وكونها فى العقل. فإنه فى كليهما على حكم واحد فإنه فى كليهما ماهية توجد فى الأعيان كمالا لما بالقوة.

(٤) فلو كنا قلنا: إن الحركة ماهية تكون كمالا لما بالقوة فى الأين مثلا لكل شىء توجد فيه، ثم وجدت فى النفس لا كذلك، لكانت الحقيقة تختلف. وهذا كقول القائل: إن حجر المغناطيس حقيقته أنه حجر يجذب الحديد، فإذا وجد مقارنا لجسمية كف الإنسان ولم يجذبه، ووجد مقارنا لجسمية حديد ما فجذبه، فلم يجب أن يقال: إنه مختلف بالحقيقة فى الكف وفى الحديد. بل هو فى كل واحد منهما بصفة واحدة وهو: أنه حجر من شأنه أن يجذب الحديد، فإنه إذا كان فى الكف أيضا كان بهذه الصورة، وإذا كان عند الحديد أيضا كان بتلك الصفة. فكذلك حال ماهيات الأشياء فى العقل، والحركة فى العقل أيضا بهذه الصفة. وليس إذا كانت فى العقل فى موضوع بطل أن تكون فى العقل ليست ماهية ما فى الأعيان ليست فى موضوع. [١٤٢]

(5) If it is said, "You have said that substance is that whose quiddity is basically not in a subject, but [now you] have rendered the quiddities of the objects of knowledge in a subject," we say, "We had said that it is basically not in a subject in concrete existence." If [then] it is said, "You have rendered the quiddity of substance to be at one time an accident and at one time a substance, when [in fact] you have disallowed this," we say, "We have also disallowed that the quiddity of something is [such that] it would exist in external reality[5] at one time [as] an accident and at one time [as] a substance, whereby it would in external reality be [at one time] needing some subject and [at another time] in [external reality] not needing a subject at all. But we did not disallow that what is intellectually apprehended of these quiddities would become an accident—[allowing,] that is, for [these quiddities] to exist in the soul [but] not as a part [of it]."

(6) Someone [however] may say, "[In that case,] the quiddity of the active intellect and the separate substances would also be of such a state whereby what is intellectually apprehended of them is an accident. But what is intellectually apprehended of them does not differ from [their quiddity] because they are in themselves intellectually apprehensible." [To this] we say, This is not the case. For, the meaning of our statement that they are in themselves intellectually apprehensible is that they intellectually apprehend themselves, even if others do not apprehend them; and also that they are in themselves denuded from matter and its accretions, not requiring the mind to undertake an abstraction [of them]. If, however, we said that that which is intellectually apprehended of them is in every respect identical or similar to them, or that what is intellectually apprehended of them requires only that their essence exist in [the human] soul, we would [have uttered] the impossible. For the essence [of such celestial entities] is separate, and it itself does not become a form for the soul of a human. If it were to become a form, then the form of all things would have been realized for that soul, and it would know all things in act. This, then, would become the case for only one soul, the other souls remaining without that thing which they intellectually apprehend, since some one soul would have taken sole possession of [the celestial essence].[6]

(7) What is said [to the effect] that one numerical thing is a form to many materials—not in that it has influence over them, but in that it is itself impressed in this matter, and in another [matter], and in [yet] another—is impossible and is known [to be so] with minimal reflection.

(٥) فإن قيل، قد قلتم: إن الجوهر هو ما ماهيته لا تكون فى موضوع أصلا، وقد صيرتم ماهية المعلومات فى موضوع. فنقول، قد قلنا: إنه لا يكون فى موضوع فى الأعيان أصلا. فإن قيل: قد جعلتم ماهية الجوهر أنها تارة تكون عرضا وتارة جوهرا، وقد منعتم هذا، فنقول: إنا منعنا أيضا أن تكون ماهية شىء توجد فى الأعيان مرة عرضا ومرة ٥ جوهرا حتى تكون فى الأعيان تحتاج إلى موضوع ما وفيها لا تحتاج إلى موضوع إلبتة، ولم نمنع أن يكون معقول تلك الماهيات يصير عرضا، أى تكون موجودة فى النفس لا كجزء.

(٦) ولقائل أن يقول: فماهية العقل الفعال والجواهر المفارقة أيضا كذا يكون حالها، حتى يكون المعقول منها عرضا، لكن المعقول منها لا يخالفها لأنها لذاتها معقولة. فنقول: ليس الأمر كذلك، فإن معنى قولنا: إنها لذاتها معقولة هو أنها تعقل ذاتها، وإن لم يعقلها ١٠ غيرها، وأنها أيضا مجردة عن المادة وعلائقها لذاتها لا بتجريد يحتاج أن يتولاه العقل. وأما إن قلنا: إن هذا المعقول منها يكون من كل وجه هى أو مثلها، أو قلنا: إنه ليس يحتاج فى وجود المعقول منها إلا أن توجد ذاتها فى النفس، فقد أحلنا. فإن ذاتها مفارقة، ولا تصير نفسها صورة لنفس إنسان، ولوصارت لكانت تلك النفس قد حصلت فيها صورة الكل وعلمت كل شىء بالفعل، ولكانت تصير كذلك لنفس واحدة، وتبقى النفوس الأخرى ١٥ ليس لها الشى الذى تعقله، إذ قد استبد بها نفس ما. [١٤٣]

(٧) والذى يقال: إن شيئا واحدا بالعدد يكون صورة لمواد كثيرة، لا بأن يؤثر فيها، بل بأن يكون هو بعينه منطبعا فى تلك المادة وفى أخرى وأخرى، فهو محال يعلم

We have indicated this state of affairs in our discourse on the soul[7] and will sally forth afterwards to plunge into the clarification of this.[8]

(8) Hence, [in the case of] these things,[9] it is only the ideas of their quiddities, not [these things] themselves,[10] that are realized in the human minds. These [ideas] are governed by the same rules governing the rest of what is intellectually apprehended of substances, except in one thing—namely, in that these [latter] require interpretations so as to abstract from them an idea that is intellectually apprehended, whereas [the former] require nothing other than the existence of the idea as it is, the soul becoming imprinted by it.

(9) This [thing] that we have said is only a refutation of the argument of the objector but does not entail a proof of what we uphold. We say: We will be showing hereafter that [those] among the intelligibles that belong to natural forms and mathematics cannot exist separately in themselves but must exist in a mind or a soul.[11] [With respect to] those among [the intelligibles] belonging to separable things, the mere existence of these separable things as different from us is not [what constitutes] our knowledge of them; rather, we must be influenced by them so that the effect of their influence would constitute our knowledge of them. Similarly, if there were separable forms and separable mathematical entities,[12] then our knowledge of them would be [the influence] that occurs to us from them; they themselves would not come to exist for us, transferred to us. We have shown the falsity of this in [several] places. Rather, what exists for us from them are the influences that inevitably imitate them. These [influences] constitute our knowledge. This [knowledge] takes place, happening to us either in our bodies or in our souls. We have shown the impossibility of the realization of this in our bodies; it thus remains that [these influences] are realized in our souls. And, because these are influences in the soul and are not the entities of these things, nor examples of these things subsisting in either corporeal or psychological materials (whereby that which has no subject would then be multiple without there being in any way a reason connected with [such multiplicity]), these [influences][13] are, hence, accidents in the soul.

بأدنى تأمل. وقد أشرنا إلى الحال فى ذلك عند كلامنا فى النفس، وسنخرج من بعد إلى خوض فى إبانة ذلك.

(٨) فإذن تلك الأشياء إنما تحصل فى العقول البشرية معانى ماهياتها لا ذواتها، ويكون حكمها حكم سائر المعقولات من الجواهر إلا فى شىء واحد وهو أن تلك تحتاج
٥ إلى تفسيرات حتى يتجرد منها معنى يعقل، وهذا لا يحتاج إلى شىء غير أن يوجد المعنى كما هو فتنطبع به النفس.

(٩) فهذا الذى قلناه إنما هو نقض حجة المحتج، وليس فيه إثبات ما [نذهب][1] إليه، فنقول: إن هذه المعقولات سنبين من أمرها بعدُ، أن ما كان من الصور الطبيعية والتعليميات فليس يجوز أن يقوم مفارقاً بذاته، بل يجب أن يكون فى عقل أو نفس. وما كان من
١٠ أشياء مفارقة، فنفس وجود تلك المفارقات مباينة لنا، ليس هو علمنا لها، بل يجب أن نتأثر عنها فيكون ما يتأثر عنها هو علمنا بها؛ وكذلك إن كانت صورا مفارقة وتعليميات مفارقة فإنما يكون علمنا بها ما يحصل لنا منها، ولا تكون أنفسها توجد لنا منتقلة إلينا؛ فقد بينا [١٤٤] بطلان هذا فى مواضع. بل الموجود منها لنا هى الآثار الحاكية لها لا محالة وهى علمنا. وذلك يكون إما أن يحصل لنا فى أبداننا أو فى نفوسنا. وقد بينا
١٥ استحالة حصول ذلك فى أبداننا، فيبقى أنها تحصل فى نفوسنا. ولأنها آثار فى النفس، لا ذوات تلك الأشياء، ولا أمثال لتلك الأشياء قائمة لا فى مواد بدنية أو نفسانية، فيكون ما لا موضوع له يتكثر نوعه بلا سببٍ يتعلق به بوجه؛ فهى أعراض فى النفس. [١٤٥]

---

[1] تذهب. نذهب، قنواتي

Chapter [Nine]

On qualities that are in quantities; proof of [their existence]

(1) This chapter could properly belong to *Physics*.[1] There remains [however] one genus of qualities [not discussed in the *Physics*] that requires
5 proof of its existence and the drawing of attention to its being a quality. These are the qualities that are in quantities.

(2) As for those [qualities] in number, such as evenness, oddness, and others [of the kind], the existence of some have been known and the existence of the rest have been proved in the art of arithmetic. As for their being
10 accidents, this is because they are dependent[2] on number and are properties thereof: number belongs to quantity, and quantity is an accident.

(3) As for [qualities] occurring as accidents to measures, their existence is not evident. For, [in the case of] the circle, the curved line, the sphere, the cylinder, and the cone, the existence of none of them is evident,
15 and the geometer cannot demonstrate their existence.[3] [This is] because it is only after positing the existence of the circle that the rest of the things become evident for him. This is because the existence of the triangle obtains[4] if the [true] circle really exists[5]—the case being similar with the square and the rest of the figures.

20 (4) Regarding the sphere, its existence in terms of the geometer's method obtains only when he circulates one circle within another in the manner you have learned; [the existence of] the cylinder, when you move a circle in such a way that its center necessarily follows a straight line whose [one] end is its center in its first position, adhering [to this center-
25 ing] without deviation; [the existence of] the cone, when you turn a right triangle around one of its two perpendicular sides, maintaining the circle's center with the end of that side [at the right angle] and circulating the other [opposite] side along the circle's circumference. But, then, the circle is one of the things whose existence is denied by those who hold that bodies
30 are composed of indivisible parts. Hence, the existence of the circle must be demonstrated. As for its accidental [nature], it becomes evident for us by reason of its dependence on measures, these being accidents.

(5) We thus say: As for the doctrine of the person who constructs measures from indivisible parts, it would also be possible to prove the exis-
35 tence of the circle against him from his [own] principles. With the existence of the circle, one would then repudiate the existence of the indivisible part [to which he subscribes].[6]

[الفصل التاسع]
(ط) فصل
فى الكيفيات التى فى الكميات وإثباتها

(١) هذا الفصل يليق بالطبيعيات، وقد بقى جنس واحد من الكيفيات يحتاج إلى إثبات وجوده وإلى التنبيه على كونه كيفية، وهذه هى الكيفيات التى فى الكميات. ٥

(٢) أما التى فى العدد كالزوجية والفردية وغير ذلك، فقد علم وجود بعضها وأثبت وجود الباقى فى صناعة الحساب. وأما أنها أعراض، فلأنها متعلقة بالعدد، وخواص له، والعدد من الكم، والكم عرض.

(٣) وأما التى تعرض للمقادير فليس وجودها ببيّن، فإن الدائرة والخط المنحنى والكرة والأسطوانة والمخروط، ليس شىء منها ببين الوجود، ولا يمكن للمهندس أن يبرهن على وجودها. [وذلك][1] لأن سائر الأشياء إنما تبين له بوضع وجود الدائرة، ولأن ذلك المثلث يصح وجوده إن صحت الدائرة، وكذلك المربع، وكذلك سائر الأشكال. [١٤٦] ١٠

(٤) وأما الكرة، فإنما يصح وجودها على طريقة المهندس إذا أدار دائرة فى دائرة على نحو ما علمت؛ والاسطوانة إذا حركت دائرة حركة يلزم فيها مركزها خطاً مستقيما طرفه مركزها فى أول الوضع لزوماً على الاستقامة. والمخروط إذا حركت مثلثا قائم الزاوية على أحد ضلعى القائمة حافظاً بطرف ذلك الضلع مركز الدائرء ودائرا بالضلع الثانى على محيط الدائرة. ثم الدائرة مما ينكر وجودها من يرى تأليف الأجسام من أجزاء لاتتجزأ، فيجب أن يبين وجود الدائرة. وأما عرضيتها فتظهر لنا لتعلقها بالمقادير التى هى أعراض. ١٥

(٥) فنقول: أما على مذهب من يركب المقادير من أجزاء لا تتجزأ فقد يمكن أن يثبت عليه أيضا وجود الدائرة من أصوله، ثم ينقض بوجود الدائرة جزءه الذى لا يتجزأ. ٢٠

[1] ساقطة. وذلك، بع، م

(6) This is because, if one assumes a circle in accordance with what is perceived by the senses, it being, as [the atomists] state, not a circle in reality but [a figure] whose circumference is serrated; and, likewise, if one assumes a part in it as the center ([for,] if that part is not the center in reality, it could be for [the atomists] a center according to sensation); and, [furthermore, if] that which is assumed to be the center according to sensation is made [one] end of a straight line composed of indivisible parts (for this has true existence with the assumption of what is indivisible); and if the other end of the line is made to coincide with an [indivisible] part at the circumference; and if, thereafter, [the line's] position is changed so that the [indivisible] part adjacent to the one at the circumference which we considered and first made to coincide with the line's end is [now] made to correspond with [this] straight line's end, either contiguously or by parallelism, [directing the other end] toward the center—if [all these operations are performed] and the other end coincides with the center, then the objective [would be attained].

(7) If, [however, the length of the line toward the center] is either in excess or is deficient, it would be possible to [rectify][7] this by the [indivisible] parts such that there would be neither a part which is excessive [nor a part which is deficient]; for, if excessive, [the excess] would be removed, and, if deficient, it would be rendered complete [by addition]. [However,] if by removing [the excessive part] it were to become deficient, and if by augmenting [the deficient part] it were to become excessive, [the part] would necessarily be divisible when it has been assumed to be indivisible. If [the operation] is performed with each and every part[8] [of the circumference], the circle becomes complete.

(8) Moreover, if on its surface there is serration also consisting of [indivisible] parts, and if [the indivisible parts] are situated in a notch, then [such] parts[9] [taken] from [any of the parts] on the surface[10] would be inserted into the notch to seal the defect. If [these] [cannot] enter the notch, then the notch would be smaller than they in size. These, then, would be divisible, since that which would fill the notch would be smaller than they in size.[11] That which is of such a nature is in itself divisible, even if one cannot separate it.[12] If, [on the other hand, the indivisible parts] are not in the notch, they would be removed from the face of the surface, there being no need for them.

(٦) وذلك لأنه إذا فرضت دائرة على النحو المحسوس، وكانت على ما يقولون غير دائرة فى الحقيقة، بل كان المحيط مضرسا؛ وكذلك إذا فرض فيها جزء على أنه المركز، وإن لم يكن ذلك الجزء مركزا بالحقيقة، فقد يكون عندهم مركزا فى الحس، ويجعل المفروض مركزا فى الحس طرف خط، مؤلف من أجزاء لا تتجزأ، مستقيم، فإن ذلك صحيح الوجود مع فرض ما لا يتجزأ؛ فإن طوبق بطرفة الآخر جزء من الذى عند المحيط، ثم أزيل وضعه، وأخذ الجزء الذى يلى الجزء الذى من المحيط الذى اعتبرناه وطابقنا به الخط أولا فطوبق به رأس الخط المستقيم مطابقة مماسة أو موازاة إلى جهة المركز، فإن طابق المركز فذلك الغرض. [١٤٧]

(٧) وإن زاد أو نقص فيمكن أن يتم ذلك بالأجزا حتى لا يكون هناك جزء يزيد، لأنه إن زاد أزيل، وإن نقص تمم. وإن نقص بإزالته وزاد بإلحاقه، فهو منقسم لا محالة وقد فرض غير منقسم. فإذا جعل كذلك بجزء جزء تمت الدائرة.

(٨) ثم إن كان فى سطحها تضريس أيضا من أجزاء، فإن كانت موضوعة فى فرج، ادخلت تلك الأجزاء الفرج ليسد بها الخلل من السطح كلها، وإن كانت لا تدخل الفرج فالفرج أقل منها فى القدر فهى إذن منقسمة، إذ الذى يملأ الفرج أقل حجماً منها، وما هو كذلك، فهو فى نفسه منقسم وإن لم يمكن فصله. وإن لم تكن موضوعة فى فرج، أزيلت من وجه السطح من غير حاجة إليها.

(9) Should someone say, "If correspondence is once made between the [indivisible] part at the center and [the one] at the circumference, it would be impossible to make [such] correspondence—either in terms of contiguity or parallelism—between the part at the center and the one adjacent [to the former part] at the circumference," we would say to him:

(10) "How would you perceive it if all these parts were annulled except [the two], the ones at the center and at the circumference? Would there be a straightness between them to which the line could be made to correspond?" If [the opponents] do not allow this, they depart from what is self-evident and entrap themselves in another problem—namely, that one can assume special places in which this straightness obtains in the vacuum to which they subscribe such that there would be straightness between two [indivisible] parts in a vacuum, [but] between two others there would not be. This is error on the part of one who undertakes it and allows it to be upheld. But no matter—[such a person] sells his reason very cheaply. For the natural intelligence also bears witness that between every two parts there necessarily occurs a proximity filled from filled space by the [smallest][13] filled space or by the shortest dimension of filled space.

(11) If they say, "This is the case; but, as long as these indivisible parts exist, this proximity cannot obtain between the two and their two ends cannot parallel the two ends of the straight line," this is also [of the same kind of reasoning]. For it would be as though, if these [indivisible] parts exist, the rule of proximity becomes different if they were not to exist. All this poses no problem to the natural intelligence in perceiving its falsity; nor does the estimative faculty—which is, as you have known, the arbiter[14] in [judging] sensory things and things that relate to them—have a representation of it.[15] Howbeit, indivisible parts are, in reality, things from which neither a circle nor anything other than a circle is composed; this is [argued] only according to the canon of those upholding it.[16]

(12) If the circle truly [exists], then the geometrical figures truly [exist]. The indivisible part is [thereby] annulled. This is known from [the fact] that every line is divisible into two equal parts, that the diameter is not commensurate with the side of the triangle,[17] and the like. For, the line whose indivisible parts are odd is not divisible into equal parts, [but] every line [hypothesized as being] composed of indivisible parts would [have to] share in that [divisibility] common to every line.[18] This is contrary to what is demonstrated after positing the circle. The same applies to things other than this.

(٩) فان قال قائل: إنه إذا طوبق بين الجزء المركزى وبين المحيطى مرة، فليس يمكن التطبيق لا بمماسة ولا بموازاة مع المركزى، والذى يلى ذلك الجزء من المحيط. فإنا نقول له:

(١٠) أرأيت لو أعدمت هذه الأجزاء كلها وبقى الذى فى المركز والمحيط، أَهَل كان بينهما استقامة يمكن أن يطبق عليه هذا الخط؟ فان لم يجوزوا ذلك فقد خرجوا عن البين بنفسه، وأوقعوا أنفسهم فى شغل آخر وهو أنه يمكن أن تفرض مواضع مخصوصة فيها تتم هذه الاستقامة فى الخلاء الذى لهم، حتى يكون بين جزئين فى الخلاء استقامة، وبين جزئين آخرين لا يكون. وهذا شطط ممن يتكلفه ويجوز القول به، فلا ضير، فإنما يبيع عقله بثمن بخس. فإن البديهة أيضا تشهد أن بين كل جزئين تتفق محاذاة لا محالة يملأها من الملأ أقصر الملأ، أو أقصر بعد [١٤٨] فى الملأ.

(١١) وإن قالوا: إن ذلك يكون، ولكن مادامت هذه الأجزاء موجودة فلا يكون بينهما هذه المحاذاة، ولا يجوز أن يوازى طرفيها طرفا مستقيم، فهذا أيضا من ذلك. فتكون كأن تلك ألأجزاء إن وجدت تغير حكم المحاذاة عن حكمه لو كانت معدومة، وجميع هذا مما لا يشكل على البديهة بطلانه ولا الوهم–الذى هو القانون فى الأمور المحسوسة وما يتعلق بها، كما علمت – يتصوره. على أن ألأجزاء التى لا تتجزأ لاتتألف منها بالحقيقة لا دائرة ولا غير دائرة، وإنما هذا على قانون [القائلين][1] به.

(١٢) وإذا صحت دائرة، صحت الأشكال الهندسية. فيبطل الجزء ويعلم ذلك من أن كل خط ينقسم بقسمين متساويين وأن قطراً لا يشارك ضلعا وما أشبه ذلك؛ فإن الخط الفرد الأجزاء لا ينقسم بقسمين متساويين، وكل خط مؤلف من أجزاء لا تتجزأ يشارك كل خط؛ وهذا خلاف ما يبرهن عليه بعد وضع الدائرة، وكذلك أشياء أخرى غير هذا.

---

[1] القائين. القائلين

(13) As for proving the existence of the circle according to the principle of true doctrine, [this is something] we must discuss. Regarding straightness and the necessity of an opposition between the ends of a line such that, if the thing in motion adheres to [such a line], it would then not deviate from its course, whereas, if it separates from it, it would deviate and swerve; this is something that cannot be rejected.

(14) We say: In the natural sciences, the existence of the circle has become evident in one respect. This is because it has become evident for us that [there is] a simple body. It has [further] become evident that every simple body has a natural figure, and it has become evident that its natural figure is one that does not vary at all in its parts. None of the noncircular figures is [of this nature]. Thus, the existence of the sphere is truly [established, and the area traversed] by the straight [line] cutting it [through the center][19] constitutes the circle. Hence, the existence of the circle is truly established.

(15) We can also further show the truth of this. We say: It is evident that, if a line or a surface has a certain position, it is not impossible to suppose another surface or line to have its position such that it would meet [the former] at one of its two ends and at an angle. It is [also] evident that we can transfer this body or this line in whichever way we wish so that it would become contiguous to that other, or situated in its position as though it lay parallel along all of its extension, situated in its place or paralleling it. (And it is possible for one and the same body to be situated in one position and then put into another position that intersects it. What is said of two bodies and of one body is the same.) If, then, there is only straightness, but no circularity, this[20] would be utterly impossible. [This is] because, if the movement toward application [on the other line or body] is straight, either going lengthwise and returning to whatever point of return, or going in the direction of depth and returning in whichever way, or going in the direction of width in both directions or in whatever way it is supposed, then—if the point one hypothesizes to be at the center of the surface or line maintains a straight line in its motion—[the body in motion] will never encounter [the other body][21] but will [only] intersect it in whatever manner.

(١٣) وأما إثبات الدائرة على أصل المذهب الحق فيجب أن نتكلم فيه. وأما الاستقامة ووجوب محاذاة بين طرفَى خطٍ إذا لزمه المتحرك لم يكن حايدا، وإن [فارقه][1] كان حايدا عادلا، فذلك أمر لا يمكن دفعه. [١٤٩]

(١٤) فنقول: قد بين فى الطبيعيات من وجه وجود الدائرة، وذلك لأنه تبين لنا أن جسما [بسيطا]،[2] وتبين أن كل جسم بسيط فله شكل طبيعى، وتبين أن شكله الطبيعى هو الذى لا يختلف ألبته فى أجزائه، ولا شىء من الأشكال الغير المستديرة كذلك. فقد صح وجود الكرة وقطعها بالمستقيم هو الدائرة فقد صح وجود الدائرة.

(١٥) وأيضا يمكننا أن نصحح ذلك فنقول: من البين أنه إذا كان خط أو سطح على وضع ما، فليس من المستحيل أن يفرض لسطح آخر أو خط آخر أن يكون وضعه بحيث يلاقيه من أحد طرفيه على زاوية. ومن البيّن أنه يمكننا أن ننقل هذا الجسم أو هذا الخط نقلاً كيف شئنا إلى أن يصير ملاقياً لذلك الآخر أو موضوعا فى موضعه، كأنه يحاذيه بجميع امتداده ملاقيا له، أو موضوعا فى موضعه أو [موازٍ][3]. ويمكن لجسم واحد بعينه أن يوضع على وضع ثم يوضع على وضع آخر يقاطعه والكلام فى الجسمين والجسم الواحد واحد. فإن كانت استقامة ولم تكن استدارة لم يمكن هذا ألبتة، لأنه إذا كانت الحركة إلى الانطباق على الاستقامة ذاهبة فى الطول ثم راجعة أى الرجوعات كانت، أو ذاهبة فى السمك راجعة كيف كانت، أو ذاهبة عرضا من الجهتين أو كيف فرضت، فإنه إذا كان يحفظ النقطة التى تفرض على واسطة السطح أو الخط فى تحركها خطا مستقيما، فإنه لا يلقى ألبته ذلك الجسم، بل يقاطعه كيف كان.

---

[1] فارقة. فارقه، قنواتي [2] بسبطا. بسيطا [3] موازياً. موازٍ، قنواتي

(16) You can postulate each of these divisions in actuality and consider it. In the final analysis [you will find] that its motion must conform to a description I will [now] mention. It is the case either that one of the two ends of the line, surface, or body [remains] adhering to its position, with the other [end] transferring—this by rotation—or [that] both ends transfer, having, however, the characterization of one being slower, the other faster. In either case, the two ends or the one that moves alone would be enacting the arc of a circle. If the existence of the arc of a circle is correctly established, then it would be rightly multiplied until the completion [of the circle is achieved], this [being done] on the correct principles. If, however, someone were to uphold the doctrine of "the loosening [of the parts],"[22] then the first method[23] would contradict him.

(17) Moreover, let us also suppose a heavy body and make one of its ends heavier than the other. [Let us] make it stand on a flat surface, touching it with its lighter end so as to stand on it by means of some device. [Now,] you know that its standing [in equilibrium], when its inclination to the [various] directions is adjusted, is one of the things that will continue, and that, if it is made to incline in one direction and the support is removed so that it falls, either a circle or a curve will necessarily result.

(18) As for the manner of this, [it is as follows]: Let us suppose a point at the end touching the surface, which also meets a point at the surface. In this case, it is either [(a)] that the point [at the lower end of the erect body] remains fixed in its place so that every point at the head of that body[24] would enact a circle; or [(b)] that, with the movement of this [upper] end downward, the other end moves upward, whereby each of the two ends would enact a circle whose center is the point rendered the limit between the ascending part and the descending part; or [(c)] that the point would move, pulled along the entire length of the surface, the other end performing an ellipse or a curved line.

(19) Because inclination toward the center is only in terms of equidistance [from it],[25] it is impossible for the point to be pulled along the surface. [This is] because that movement [along the surface] would have to be either compulsory or natural. It is neither natural nor compulsory. [This is] because compulsion is only conceivable in terms of the parts that are heavier, and these do not push it in that direction [along the surface]. Rather, if these [heavier parts] impel, continuity being preserved,

(١٦) وأنت يمكنك أن تفرض [١٥٠] كل واحد من هذه الأقسام بالفعل وتعتبره، بل يجب آخر الأمر أن تتفق حركته على صفة أذكرها. إما أن يكون أحد الطرفين فيها من الخط أو السطح أو الجسم لازماً موضعه، والآخر ينتقل، وذلك على الدور؛ أو كلاهما ينتقلان، ولكن على صفة أن يكون أحدهما أبطأ والآخر أسرع؛ فيكون الطرفان أو المتحرك وحده على كل حال يفعل قوس دائرة. وإذا صح وجود قوس دائرة صح أن يضعف إلى التمام، وهذا على الأصول الصحيحة. وأما إن قال أحد بالتفكيك، فالطريقة الأولى تناقضه.

(١٧) وأيضا لنفرض جسماً ثقيلا ونجعل أحد طرفيه أثقل من الآخر، ونجعله قائما على سطح مسطح مماسا له بطرفه الأخف حتى يقوم قائما عليه بحيلة، وأنت تعلم أن قيامه إذا عدل ميله إلى الجهات مما يستمر، وأنه إذا أميل إلى جهة وزال الداعم حتى سقط فتحدث دائرة لا محالة أو منحنٍ.

(١٨) أما كيف تكون، فلنفرض نقطة فى الرأس المماس للسطح، وهى أيضا تلقى نقطة من السطح، فحينئذ لا يخلو إما أن تثبت النقطة فى موضعها، فتكون كل نقطة نفرضها فى رأس ذلك الجسم قد فعلت دائرة؛ وأما أن يكون - مع حركة هذا الطرف إلى أسفل - يتحرك الطرف الآخر إلى فوق، فيكون قد فعل كل واحد من الطرفين دائرة، ومركزها النقطة المتحددة بين الجزء الصاعد والجزء الهابط، وإما أن تتحرك النقطة منجرة على طول السطح، فيفعل الطرف الآخر [١٥١] قطعا أو خطا منحنيا.

(١٩) ولأن الميل إلى المركز إنما هو على المحاذاة، فمحال أن تنجر النقطة على السطح. لأن تلك الحركة إما أن تكون بالقسر أو بالطبع، وليست بالطبع وليست بالقسر، لأن ذلك القسر لا يتصور إلا عن الأجزاء التى هى أثقل، وتلك ليست تدفعها إلى تلك

they would impel [the point contiguous with the surface in a direction] contrary to their motion, transferring it so that they themselves would be able to descend: it is as though the higher among them, since they are heavier, would seek a faster motion, while those in the intermediary [position would seek] a slower motion. There would thus be a continuity that would prevent an inclination [of the erect body] to become bent;[26] the high part would then be forced to lift the lower part [from its position] in order that [the high part] would descend. The body would then be divided into two parts, one inclining upward by compulsion and a [second] part inclining downward by nature. Between them, there is a boundary which is the center for both movements and from which some straight line would come out. It would thus [through its movement] enact the circle.

(20) It is, hence, evident that, if, as a necessary consequence of the descent of the body, a removal [of position] takes place, then this is [a change of position] upward. If no removal takes place, then the existence of the circle is more clearly verified.[27]

(21) If the existence of the circle is established, the existence of the curved [figure] is established. [This is] because, if the existence of the circle is established, the existence of triangles is established, and also the right-angled triangle. The possibility of the rotation of one of the sides of the right-angled triangle is established, whereby the existence of the cone is verified. If the cone is cut by an inclining plane, an ellipse becomes truly established, and hence the curved [figure] becomes rightly established.

Chapter [Ten]

On the relative

(1) As for discoursing on the relative and showing how one ought to ascertain the quiddity and definition of the relative, and of relation,[1] what we offered in the *Logic* is sufficient for those who have understood it.[2] Regarding [the supposition] that if relation has existence then it[3] would be an accident, this is undoubtedly the case, since this is something not apprehended intellectually by itself but always apprehended of one thing [in terms of] another thing. For there is never a relation which is not an accidental occurrence.

الجهة، بل إن دفعتها على حفظ الاتصال دفعتها على خلاف حركتها ونقلتها ليمكن أن تنزل هى، كأن العالية منها إذ هى أثقل تطلب حركة أسرع، والمتوسطة أبطأ. وهناك اتصال يمنع ميلا من أن ينعطف فيضطر العالى إلى أن يشيل السافل حتى ينحدر، فيكون حينئذ الجسم منقسما إلى جزءين: جزء يميل إلى العلو قسرا، وجزء يميل إلى السفل طبعا، ٥ وبينهما حد هو مركز للحركتين، وقد خرج منه خط مستقيم ما فيفعل الدائرة.

(٢٠) فبين أنه إن لزم عن انحدار الجسم زوال فهو ألى فوق، وإن لم يزل عنه فوجود الدائرة أصح.

(٢١) فإذا ثبتت الدائرة ثبت المنحنى، لأنه إذا ثبتت الدائرة ثبتت المثلثات والقائم الزاوية أيضا، وثبت جواز دور أحد ضلعى القائمة على الزاوية فصح مخروط، فإن فصل ١٠ مخروط بسطح محارف صح قطع، فصح منحن. [١٥٢]

[الفصل العاشر]
(ى) فصل
فى المضاف

(١) واما القول فى المضاف، وبيان أنه كيف يجب أن تتحقق ماهية المضاف ١٥ والإضافة وحدهما، فالذى قدمناه فى المنطق كاف لمن فهمه. وأما أنه إذا فرض للإضافة وجود كان عرضاً، فذلك أمر لاشك فيه، إذ كان أمراً لا يعقل بذاته، إنما يعقل دائما لشىء إلى شىء؛ فإنه لا إضافة إلا وهى عارضة.

(2) Its first occurrence is to substance—as, for instance, father and son—or to quantity. Some [relatives] differ in their two terms, and some agree. Those that differ are like the half and the double; those that agree are like the equal and the equal, the proximate and the proximate, the corresponding and the corresponding, the touching and the touching.

(3) With some [of those] that differ, the difference is definite and ascertainable—as, for example, the half and the double. With some, it is not ascertainable but is based on what is ascertainable—as, for example, the multitudinous, the whole, and the part. With some, it is not ascertainable in any manner—as in the case of the excessive and the deficient, the part and the aggregate. The same obtains when relative occurs in [another] relative—for example, the more excessive and the more deficient, for the more excessive is measured against something that is also excessive in comparison with a deficient.

(4) Among the relative[s], some belong to quality. Of these, some agree [in their two terms] (as, for example, the similar), and some disagree (for example, the fast and the slow in motion, the heavy and the light in weights, and the sharp and the grave in sounds). Likewise, in all these [as in the case of the more excessive and more deficient] one relation may occur in another. [Relatives also belong] to place (as, for instance, the higher and lower), to time (as, for example, the prior and posterior), and [to other matters] of these descriptions.

(5) It is almost [always] the case [that] relatives are confined to the divisions of equality; to those pertaining to excess and deficiency; to action and affection, whose source is power; and to those [related] through imitation. As to those pertaining to excess, they belong either to quantity (as you know), or to power, as in the case of the vanquisher, the conqueror, the repeller, and the like. Those pertaining to action and affection are like father and son, the cleaver and the cleaved, and similar things. Those pertaining to imitation are like knowledge and the [thing] known, sensation and the [thing] sensed. For between these two there is imitation, for knowledge imitates the state[4] of the thing known, sensation the state of the thing sensed. But the measure and limit of this is unascertainable.

(6) Relatives, however, may be encompassed in one way. The relatives may be two things that do not require some other thing from among the things that have residence in the relative by virtue of which a relation

(٢) أول عروضها للجوهر مثل: الأب والابن، أو للكم. فمنه ما هو مختلف فى الطرفين، ومنه ما هو متفق. [فالمختلف][١] مثل: الضعف والنصف، فالمختلق مثل: المساوى والمساوى والموازى والموازى والمطابق والمطابق والمماس والمماس.

(٣) ومن المختلف ما اختلافه محدود ومحقق كالنصف والضعف، ومنه ما هو غير محقق إلا أنه مبنى على محقق كالكثير الأضعاف والكل والجزء، ومنه ما ليس بمحقق بوجه مثل الزائد والناقص والبعض والجملة. وكذلك إذا وقع مضاف فى مضاف كالأزيد والأنقص؛ فان الأزيد أنما هو زائد بالقياس إلى زائد أيضا مقيس إلى ناقص. [١٥٣]

(٤) ومن المضاف ما هو فى الكيف. فمنه متفق كالمشابهة، ومنه مختلف كالسريع والبطىء فى الحركة، والثقيل والخفيف فى الأوزان، والحاد الثقيل فى الأصوات، وكذلك قد تقع فيها كلها إضافة فى إضافة، وفى الإين كالأ على والأسفل، وفى المتى كالمتقدم والمتأخر، وعلى هذه الصفات.

(٥) وتكاد تكون المضافات منحصرة فى أقسام المعادلة، والتى بازيادة والنقصان، والتى بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة، والتى بالمحاكاة. فأما التى بالزيادة فإما من الكم كما تعلم، وإما فى القوة مثل الغالب والقاهر والمانع وغير ذلك. والتى بالفعل والانفعال كالأب والابن والقاطع والمنقطع وما أشبه ذلك، والتى بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس؛ فإن بينهما محاكاة، فإن العلم يحاكى هيئة المعلوم، والحس يحاكى هيئة المحسوس، على أن هذا لا يضبط تقديره وتحديده.

(٦) لكن المضافات قد تنحصر من جهة، فقد يكون المضافان شيئين لا يحتاجان إلى شىء اخر من الأشياء التى لها استقرار فى المضاف حتى تعرض لأجله لهما إضافة،

---

[١] بالمختلف. فالمختلف، قنواتي

between the two would occur. An example of this is that which is to the right of [something], or to the left of [it]. For in that which is to the right of [something] there is neither a quality nor any other resident state of affairs through which it becomes related [as] being to the right of. [There is nothing that makes it so related] other than [its] very being to the right. [On the other hand,] it may be required that there should be in each of the two related things something by virtue of which it becomes related to the other,[5] as in the case of the one who loves and the one who is loved. Thus, there exists in the lover an apprehending state,[6] which is the principle of the relation, while in the beloved there is an apprehended state which renders him loved by the lover. Such a thing may exist in one of the two things but not [in] the other, as in the case of the knower and the [object] known. For there has occurred in the essence of the knower a quality—namely, knowledge—in terms of which he became related to the other. But no other thing has occurred in the essence of the object known: it became related only because something in the other had occurred—namely, knowledge.[7]

(7) What remains for us here concerning the relative is to know whether relation is an idea that is one in number and subject matter, existing between two things but having two aspects,[8] as some—indeed, most—have thought, or whether there is for each of the two related things, in being related, a special property. We say:

(8) Each of the two related things has in itself an idea with respect to the other,[9] which is not the idea the other has in itself with respect to [the first]. This is evident in things whose related [terms] differ,[10] as in the case of the father. Its relation to fatherhood, which is a description of its existence, is in the father alone. But it belongs only to the father with respect to something else in the father. Its being with respect to the other does not make it exist in the other. For fatherhood is not in the son. Otherwise, it would be a description [of the latter] from which a name for him is derivable. Rather, fatherhood is in the father. The case is similar with the state of the son with respect to the father. There is nothing here at all which is in both of them. Here, there is nothing but fatherhood or sonship. As for a state posited for [both] fatherhood and sonship, this is something unknown to us and has no name.

(9) If [such a state of affairs] consists in [the fact] that each of the two has a state [all its own] with respect to the other, this is similar to the case of the swan and snow, each of which is white. For it is not necessary that this [state in each] is one thing. Nor does [the state in each] of being

مثل المتيامن والمتياسر؛ فليس فى المتيامن كيفية أو أمر من الأمور مستقر صار به مضافا بالتيامن إلا نفس التيامن. وربما احتيج إلى أن يكون فى كل واحد من الأمرين شىء حتى يصير به منقاسا إلى الآخر، مثل العاشق [١٥٤] والمعشوق. فإن فى العاشق هيئة إدراكيه هى مبدأ الإضافة، وفى المعشوق هيئة مدركة هى التى جعلته معشوقا لعاشقه.

٥ وربما كان هذا الشىء فى إحدى الجهتين دون الأخرى مثل العالم والمعلوم. فإن العالم قد حصل فى ذاته كيفية هى العلم، صار بها مضافاً إلى الآخر. والمعلوم لم يحصل فى ذاته شىء آخر، إنما صار مضافا لأنه قد حصل فى ذلك الآخر شىء هو العلم.

(٧) والذى بقى لنا ههنا من أمر المضاف أن تعرف هل الإضافة معنًى واحدٌ بالعدد وبالموضوع، موجود بين شيئين وله اعتباران كما ظنه بعض الناس، بل أكثرهم؟ أو لكل

١٠ واحد من المضافين خاصية فى إضافته؟ فنقول:

(٨) إن كل واحد من المضافين فإن له معنى فى نفسه بالقياس إلى الآخر، ليس هو المعنى الذى للآخر فى نفسه بالقياس إليه. وهذا بيّن فى الأمور المختلفة الإضافة كالأب. فإن إضافته للأبوة - وهى وصف وجوده - فى الأب وحده، ولكن إنما هو للأب بالقياس إلى شىء آخر فى الأب، وليس كونه بالقياس إلى الآخر هو كونه فى الآخر، فإن الأبوة

١٥ ليست فى الابن وإلا لكانت وصفا له يشتق له منه الإسم، بل الأبوة فى الأب. وكذلك أيضا حال الابن بالقياس إلى الأب. فليس ههنا شىء واحد ألبته هو فى كليهما، فليس ههنا إلا أبوة أو بنوة. وأما حالة موضوعة للأبوة والبنوة فلسنا نعرفها ولا لها اسم. [١٥٥]

(٩) فإن كان ذلك كون كل واحد منهما بحال بالقياس إلى الآخر، فهذا ككون كل واحد من القفنس والثلج أبيض، فإنه ليس يجب أن يكون شيئًا واحدا، وليس كونه

with respect to the other render [the relation] one, for that which belongs to each with respect to the other belongs to that individual and not the other; [it is possessed,] however, with respect to the other.

(10) If you have understood this from what we have given you by way of example, then know that the [identical] state of affairs [obtains] in the rest of the relatives that do not disagree [in their two terms]. It is, however, in this place that most [of what is] problematic occurs. Thus [for example] since, in the case of the two brothers, one has a state relative to the other and the other has a state relative to the first, and since the two states are of the same species, [these two states] have been reckoned to be one individual. But this is not the case. For to the first belongs the brotherhood of the second—that is, he has the description of being the brother of the second. [Now], this description is his, but [only his] with respect to the second. This is not the [same] description of the second numerically, but only in species, just as the case would be if the second was white and the first was white. Indeed, the second is also a brother of this first because he has in himself a state predicable with reference to the first.

(11) The case is similar with touchability in two touching things. For each of the two [things] touches its companion in that it has [the state] of touching it which exists only with respect to the other if the other is similar to it [in being in touch with it]. You must never at all think that an accident, one in number, exists in two receptacles so that you would need to apologize about this by making "accident" an equivocal term, as those weak in discernment have done.

(12) But what is of much greater importance than this is for us to know whether relation in itself exists in concrete things[11] or whether it is something only conceived in the mind, being like many of the states that adhere to things when intellectually apprehended, after they are realized in the mind. For, when things are intellectually apprehended, there occur to them in the mind matters that did not belong to them externally. They thus become universal and particular, essential and accidental; they become genus and differentia; and they become predicate and subject, and things of this order.[12]

بالقياس إلى الآخر يجعله واحدا ، لأن ما لكل واحد بالقياس إلى الآخر فهو لذلك الواحد لا للآخر ، لكنه بالقياس إلى الآخر .

(١٠) فإذا فهمت هذا فيما مثلناه لك ، فاعرف الحال فى سائر المضافات التى لا اختلاف فيها . وإنما يقع أكثر الإشكال فى هذا الموضع ، فإنه لما كان لأحد الأخوين حالة بالقياس إلى الآخر ، وكان للآخر أيضا حالة بالقياس إلى الأول ، وكانت الحالتان من نوع واحد حُسِبَتا شخصاً واحدا ، وليس كذلك . فإن للأول أخوة الثانى أى له وصف أنه أخو الثانى ، ذلك الوصف له ولكن بالقياس إلى الثانى . وليس ذلك وصف الثانى بالعدد ، بل بالنوع ، كما لو كان الثانى أبيض والأول أبيض ، بل الثانى أيضا أنه أخو هذا الأول لأن له [حالة][1] فى ذاته مقولة بالقياس إلى الأول .

(١١) وكذلك المماسة فى المتماسين ، فإن كل واحد منهما مماس لصاحبه بأن له مماسته التى لا تكون إلا بالقياس إلى الآخر إن كان الآخر مثله . فلا تظنن ألبتة أن عرضا واحدا بالعدد يكون فى محلين حتى يحتاج أن تعتذر من ذلك فى جعلك العرض اسما مشكّكا كما فعله ضعفاء التمييز . [١٥٦]

(١٢) لكن الأشد اهتماماً من هذا ، معرفتنا هل الإضافة فى نفسها موجودة فى الأعيان أو أمر إنما يتصور فى العقل ، ويكون ككثير من الأحوال التى تلزم الأشياء إذا عقلت بعد أن تحصل فى العقل ؛ فإن الأشياء إذا عقلت تحدث لها فى العقل أمور لم يكن لها من خارج ، فتصير كلية وجزئية وذاتية وعرضية وتكون جنس وفصل وتكون محمول وموضوع وأشياء من هذا القبيل .

---

[1] حاله . حالة ، قنواتي

(13) Some people have thus maintained that the reality of relations also occurs only in the soul when it apprehends things intellectually. Another group said, "On the contrary, relation is something found in concrete existence," and argued, saying, "We know that this is, in existence, the father of that, and that that, in existence, is the son of this, regardless of whether this [fact] is intellectually apprehended or not. We know that plants seek nourishment and that seeking is conjoined by some relation. Plants do not, in any manner, have intellects or apprehension. We know [moreover] that the sky is in itself above the earth and that the earth is below it, regardless of whether or not [this] is apprehended. Relation is nothing but the like of these things to which we have alluded. It belongs to things, even if it is not apprehended."

(14) The second party said: "If relations were to exist in things, then from this it would necessarily follow that relations become infinite. For there would then exist between father and son a relation. This relation would exist either [in common] for both, for only one of them, or for each [separately].[13] [Now,] inasmuch as fatherhood belongs to the father, occurring accidentally to him (the father being subject to its occurrence), it would be related, the case being similar with sonship. Thus, there would be here a connection between fatherhood and the father and between sonship and the son outside the connection between father and son. It would then follow necessarily that for [each] relation there is another relation, and that this would proceed infinitely, and that among relations there would also be those that would constitute a connection between an existent and a nonexistent, inasmuch as [for example] we are posterior to the centuries that preceded and have knowledge of [the future] resurrection."

(15) What resolves this difficulty[14] in both ways [of the argument] is to turn to the absolute definition of the relative.[15] We say: The relative is that whose quiddity is predicated only with respect to another. Thus, anything among concrete things that happens to be such that its quiddity is predicated with respect to another belongs to the relative. But among concrete things there are many things that have this description. Hence, the relative in concrete things exists. If the relative has another quiddity, then one must separate from [it] what [the relative] has by way of the intellectually

(١٣) فقوم ذهبوا إلى أن حقيقة الإضافات إنما تحدث أيضا فى النفس إذا عقلت الأشياء. وقوم قالوا: بل الإضافة شىء موجود فى الأعيان، واحتجوا وقالوا: نحن نعلم أن هذا فى الوجود أب ذلك، وأن ذلك فى الوجود ابن هذا، عقل أو لم يعقل، ونحن نعلم أن النبات يطلب الغذاء، وأن الطلب مع إضافة ما، وليس للنبات عقل بوجه من الوجوه ولا ٥ إدراك؛ ونحن نعلم أن السماء فى نفسها فوق الأرض، والأرض تحتها، أدركت أو لم تدرك، وليست الإضافة إلا أمثال هذه الأشياء التى أومأنا اليها وهى [تكون][1] للأشياء وإن لم تدرك.

(١٤) وقالت الفرقة الثانية: إنه لو كانت الاضافة موجودة فى الأشياء لوجب من ذلك أن لا تنتهى الأضافاب؛ فإنه كان يكون بين الأب والابن إضافة، وكانت تلك الاضافة موجودة لهما أو لأحدهما أو لكل واحد منهما. فمن حيث الأبوة للأب وهى عارضة له، ١٠ والأب معروض لها، فهى مضافة، وكذلك البنوة. فههنا إذن علاقة للأبوة مع الأب والبنوة مع الابن خارجة عن العلاقة التى بين الأب والابن. فيجب أن تكون للإضافة إضافة أخرى وأن تذهب إلى غير النهاية، وأن تكون [١٥٨] أيضا من الإضافات ما هى علاقة بين موجود ومعدوم؛ كما نحن متقدمون بالقياس إلى القرون التى تخلفنا وعالمون بالقيامة.

(١٥) والذى تنحل به الشبهة من الطريقين جميعا أن نرجع إلى حد المضاف المطلق ١٥ فنقول: إن المضاف هو الذى ماهيته إنما تقال بالقياس إلى غيره، فكل شىء فى الأعيان يكون بحيث ماهيته إنما تقال بالقياس إلى غيره فذلك الشىء من المضاف. لكن فى الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة، فالمضاف فى الأعيان موجود. فإن كان للمضاف ماهية أخرى فينبغى أن يجرد ما له من المعنى المعقول بالقياس إلى غيره وغيره، إنما هو معقول بالقياس

---

[1] وتكون. تكون، قنواتي

apprehended idea with respect to another. The "other" [in turn] is intellectually apprehended only with respect to another by reason of this idea.[16] And this idea is not intellectually apprehended with respect to another for any cause other than itself but is, as you have learned, in itself related. Hence, we do not have an essence and something else which is relation. Rather, there is only that which is related in itself, without another relation. In this way, relations become finite.

(16) As for this idea (which is in itself related) being in this subject: inasmuch as it is in this subject, its quiddity is intellectually apprehended with respect to this subject. It has [however] another existence—as, for example, the existence of fatherhood. This existence is also related. But the [former] is not the [latter]. Let, then, this [latter] be an accidental occurrence arising from the [former] as a concomitant of the relative, each of the two being related in itself to that to which it is related, without another relation. Thus, being predicated is related in itself and being fatherhood becomes predicated in itself. For this very [state of] being related in itself does not require another relation through which it becomes related. Rather, it is in itself a quiddity that is intellectually apprehended with respect to the subject. That is, it is such that, if its quiddity is intellectually apprehended, it would be in need of something else to be brought to the mind, with respect to which it is apprehended.

(17) Indeed, if this is [now] taken as a relation in concrete things, it would exist with another thing, [conjoined to it] in itself, not by some other conjunction that follows it, it itself being the very "with" or conjunction specified by the species of that relation. If intellectually apprehended, its apprehension requires the presentation [to the mind] of something else with it. [This is] just as [the case] with the quiddity of fatherhood inasmuch as it is fatherhood, for it itself[17] is related in itself, not by some other connecting relation, [although] it is for the mind to invent something between [it and that to which it is related], as though this is a conjunction external to both of them. [This, however, is something] which conception itself is not compelled to do, but [it] is some other consideration of [those] considerations enacted by the mind which attach to [the quiddity after conception]. For the mind may connect things to things according to the diverse [possible] ways of considering [them], not out of necessity. In itself [fatherhood] is [simply] a relation, not [something related] by a relation, because it is in itself a quiddity, intellectually apprehended with respect to another.

إلى غيره بسبب هذا المعنى ، وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس إلى غيره بسبب شىء غير نفسه ، بل هو مضاف لذاته على ما علمت . فليس هناك ذات وشىء هو الإضافة ، بل هناك مضاف بذاته لا بإضافة أخرى فتنتهى من هذا الطريق الإضافات .

(١٦) وأما كون هذا المعنى المضاف بذاته فى هذا الموضوع ، فهو من حيث إنه ٥ فى هذا الموضوع ماهيته معقولة بالقياس إلى هذا الموضوع ، وله وجود آخر مثلا وهو : وجود الأبوة ، وذلك الوجود أيضا مضاف . ولكن ليس ذلك هذا ، فليكن هذا عارضا من المضاف لزم المضاف ، وكل واحد منهما مضاف لذاته إلى ما هو مضاف إليه بلا إضافة أخرى . فالكون محمولاً مضاف [١٥٧] لذاته ، والكون أبوة صارت مضافة لذاته . فإن نفس هذا الكون مضاف بذاته ليس يحتاج إلى إضافة أخرى يصير بها مضافا ، بل هو ١٠ لذاته ماهية معقولة بالقياس إلى الموضوع ، أى هو بحيث إذا عقلت ماهيته كانت محتاجة إلى أن يحضر فى الذهن شىء آخر يعقل هذا بالقياس إليه .

(١٧) بل إذا أخذ هذا مضافا فى الأعيان فهو موجود مع شىء آخر لذاته لا لمعيّة أخرى تتبعه ، بل نفسه نفس المع أو المعية المخصصة بنوع تلك الإضافة . فإذا عقل ، احتيج إلى أن يعقل مع إحضار شىء آخر ، كما كانت ماهية الأبوة من حيث هى أبوة ، فذاتها ١٥ مضافة بذاتها لا بإضافة أخرى رابطة . وللعقل أن يخترع أمرا بينها كأنه معية خارجة منهما لا يضطر إليه نفس التصور ، بل اعتبار آخر من الاعتبارات اللاحقة التى يفعلها العقل . فإن العقل قد يقرن أشياء بأشياء لأنواع من الاعتبارات لا للضرورة ؛ فأما فى نفسها فهى إضافة ، لا بإضافة ، لأنها ماهية لذاتها تعقل بالقياس إلى الغير .

(18) There are, here, many relations that adhere in themselves to some essences, not by virtue of some other occurring relation, but along the course followed in the adherence of this [type of] relation to the relation of fatherhood. This is like the adherence of relation to the state of knowledge; for it would not be adhering to it through another relation inherent in things themselves, but [it would] adhere to it in itself, even though the mind may at this juncture invent some other relation.

(19) Now that you know this, you know that the relative in [external] existence exists in the sense that it has this definition. This definition necessitates only that the relative should be an accident which, when intellectually apprehended, would have the above mentioned description; it does not necessitate that it should be a self-subsisting thing, one [in number], connecting two things.

(20) As for predicating [the quiddity of the relative] with respect to another, this occurs only in the mind. Hence, it pertains to intellectual relation, whereas existential relation is what we have shown—being, namely, that which is such that, if it is intellectually apprehended, its quiddity is apprehended with respect to [another]. As for its being in the mind, [this] consists in its being intellectually apprehended with respect to another. Thus, [relation] in existence has one governing rule and in the mind another rule—[this] inasmuch as it is [something] in the mind, not insofar as relation is concerned. It is possible to have invented relations in the mind by reason of the special property the mind has with respect to them.

(21) Thus, the relative in concrete things exists. Moreover, it has become evident that its existence does not necessitate that for [each] relation there should be another [relation] *ad infinitum.* And from this it does not necessarily follow that whatever is intellectually apprehended as a relation should have a [corresponding] relation in existence.

(22) As for [the question of] the temporally prior and posterior—one being nonexistent and so forth—[the answer is that] priority and posteriority are both relations between existence when it is intellectually apprehended and the intelligible that does not derive from proper existence.[18] Know this.

(١٨) وههنا إضافات كثيرة تلحق بعض الذوات لذاتها لا لإضافة أخرى عارضة، بل مثل ما يجرى عليه الأمر من لحوق هذه الإضافة للإضافة الأبوية. وذلك [١٥٩] مثل لحوق الإضافة لهيئة العلم فإنها لا تكون لاحقة بإضافة أخرى فى نفس الأمور، بل تلحقها لذاتها، وإن كان العقل ربما اخترع هناك إضافة أخرى.

٥ (١٩) وإذ قد عرفت هذا فقد عرفت أن المضاف فى الوجود موجود بمعنى أن له هذا الحد، وهذا الحد لا يوجب أن يكون المضاف فى الوجود إلا عرضاً إذا عقل كان بالصفة المذكورة، ولا يوجب أن يكون أمراً قائم الذات واحدا واصلا بين الشيئين.

(٢٠) وأما القول بالقياس فإنما يحدث فى العقل، فيكون ذلك هو بالإضافة العقلية والإضافة الوجودية ما بيناه، وهو كونه بحيث إذا عقل كان معقول الماهية بالقياس؛ وأما ١٠ كونه فى العقل فأن يكون عُقِلَ بالقياس إلى غيره، فله فى الوجود حكم، وله فى العقل حكم، من حيث هو فى العقل لا من حيث الإضافة. ويجوز فى العقل إضافات مخترعة إنما يفعلها العقل بسبب الخاصية التى للعقل منها.

(٢١) فالمضاف إذن موجود فى الأعيان وبان أن وجوده لا يوجب أن يكون هناك إضافة إلى إضافة بغير نهاية. وليس يلزم من هذا أن يكون كل ما يعقل مضافا يكون له ١٥ فى الوجود إضافة.

(٢٢) وأما المتقدم المتأخر فى الزمان، أحدهما معدوم وما أشبه ذلك، فإن التقدم والتأخر متضايفان بين الوجود إذا عُقِلَ، وبين المعقول الذى ليس مأخوذا عن الوجود الخاص؛ فاعلمه. [١٦٠]

(23) For a thing in itself is only prior in terms of something existing with it. This type of priority and posteriority exists for both terms [of the relation] in the mind. For, when the form of what is prior and the form of what is posterior are presented to the mind, the soul apprehends this comparison as existing between existents within it, since this comparison obtains between two existents in the mind. Before this, however, a thing in itself cannot be prior; for how could it be prior to nothing existing? Hence, whatever among related things is of this order, their relation to each other is in the mind only, having no subsisting idea in existence with respect to this priority and posteriority. Indeed, this priority and posteriority is, in reality, one of the intellectual ideas, one of the relationships imposed by the mind, and one of the aspects that occurs to things when the mind compares them and refers to them.

(٢٣) فإن الشيء في نفسه ليس بمتقدم إلا بشيء موجود معه؛ وهذا النوع من المتقدم والمتأخر موجود للطرفين معاً في الذهن؛ فإنه إذا أحضرت في الذهن صورة المتقدم وصورة المتأخر عقلت النفس هذه المقايسة واقعة بين موجودين فيه، إذ كانت هذه المقايسة بين موجودين في العقل. وأما قبل ذلك فلا يكون الشيء في نفسه متقدما، فكيف يتقدم على لا شيء موجود؟ فما كان من المضافات على هذه السبيل فإنما تضايفها في العقل ٥ وحده؛ وليس في الوجود لها معنى قائم من حيث هذا التقدم والتأخر، بل هذا التقدم والتأخر بالحقيقة معنى من المعاني العقلية ومن المناسبات التي يفرضها العقل والاعتبارات التي تحصل للأشياء إذا قايس بينها العقل وأشار إليها.

BOOK FOUR

Consisting of three chapters

Chapter [One]

On the prior and the posterior, and on origination[1]

5 (1) Since we have discussed the things that [relate to] existence and unity in a manner akin to species, it behooves us [now] to discuss the things that [relate] to these two in a manner akin to properties and accidents that are necessary concomitants.[2] We will begin first with the things belonging to existence, and of these [we will begin] with priority 10 and posteriority.

(2) We say: Although priority and posteriority are predicated in many ways, these, in an ambiguous manner,[3] almost unite in one thing—namely, [in the fact] that to the prior inasmuch as it is prior belongs something not possessed by the posterior, and that nothing belongs to 15 the posterior unless it [also] exists for the prior. The common [meaning] prevalent with the masses is the prior in place and time, where being prior and "before" pertains to things that have order. Thus, [the prior] in place is that which is closest to a determinate starting point. It would thus have [the characteristic] of coming after the starting point where its 20 own successor does not, [the latter] succeeding the starting point after

المقالة الرابعة
وفيها ثلاثة فصول

[الفصل الأول]
(١) فصل

٥ في المتقدم والمتأخر، وفي الحدوث

(١) [١٦٣] لما تكلمنا على الأمور التى تقع من الوجود والوحدة موقع الأنواع، فبالحرى أن نتكلم فى الأشياء التى تقع منهما موقع الخواص والعوارض اللازمة؛ ونبدأ أولا بالتى تكون للوجود ومنها بالتقدم والتأخر.

(٢) فنقول: إن التقدم والتأخر وإن كان مقولاً على وجوه كثيرة فإنها تكاد أن تجتمع

١٠ على سبيل التشكيك فى شىء، وهو أن يكون للمتقدم، من حيث هو متقدم، شىء ليس للمتأخر، ويكون لا شىء للمتأخر إلا وهو موجود للمتقدم. والمشهور عند الجمهور هو المتقدم فى المكان والزمان. وكان التقدم والقبل فى أشياء لها ترتيب؛ فما هو فى المكان فهو الذى أقرب من ابتداء محدود، فيكون له أن يلى ذلك المبدأ حيث ليس يلى ما هو

[the first] has already succeeded it. The same applies also to time in relation to a present "now," or some "now" supposed as the starting point, even though it would be a different starting point in the past and in the future, as you know.

5 (3) The term "before" and [the term] "after" were then transferred to apply to whatever is closest to a determinate beginning. This priority in terms of rank could be in things by nature, in the way that body is prior to animal relative to substance and the positing of substance as a principle; but [this] would differ if the individual is made the principle. The same 10 applies to the nearest ([that is,] to the first) mover—for example, the boy who is before the man.[4] It could also be in things not by nature, but either [(a)] in some art—as in musical tone, where, if you take high pitch as the starting point, the priority would be other than the one where low pitch is so taken—or [(b)] by chance or coincidence, in whichever way it occurs.[5]

15 (4) [The term "prior"] was then transferred to other things: the excelling and the virtuous—also the foremost, even if not in virtue—were made prior. The very meaning was then made akin to the determinate starting point. Hence, whatever one thing has of [this meaning] which the other does not, the other possessing nothing which is not possessed 20 by the first, [causes the former to be] made prior. For the preceding belongs to the category of possessing what the second does not have, where whatever belongs to the second belongs to the first and more so. It is in this way [of viewing things] that [the masses] made prior the one who is served and is the leader. For choice befalls the leader, not the person 25 led. It only befalls the follower inasmuch as it has befallen the leader, so that [the former] moves at the leader's choosing.

(5) They then transferred this [term] to that which is considered in this way with respect to existence. They thus made the thing that has existence first prior to [a] second [thing], even if the second may not 30 have existence and would only have it after it had belonged to [the first].[6] An example of this is the [number] one. For it is not a condition for the existence of the one that plurality should exist, whereas it is a condition for the existence of plurality that the one should exist. In this, it is not a [question] of whether or not the one bestows existence on plurality, but 35 only that it is needed so that, through the composition thereof, an existence would be bestowed on plurality.[7]

بعده، والذى بعده يلى ذلك المبدأ وقد وَلِيَه هو. وفى الزمان كذلك أيضا بالنسبة إلى الآن الحاضر أو آن يفرض مبدأ وإن كان مبدأ مختلفا فى الماضى والمستقبل كما تعلم.

(٣) ثم نقل اسم القبل والبعد من ذلك إلى كل ما هو أقرب من مبدأ محدود. وقد يكون هذا التقدم المرتبى فى أمور بالطبع، كما أن الجسم قبل الحيوان [١٦٤] بالقياس إلى الجوهر ووضع الجوهر مبدأ. ثم إن جعل المبدأ الشخص اختلف، وكذلك الأقرب من المحرك الأول، كالصبى يكون قبل الرجل. وقد يكون فى أمور لا من الطبع، بل إما بصناعة كنغم الموسيقى، فإنك إن أخذت من الحدة كان المتقدم غير الذى يكون إذا أخذت من الثقل؛ وإما ببخث واتفاق كيف كان.

(٤) ثم نقل إلى أشياء أخرى فجعل الفائق والفاضل والسابق أيضاً ولو فى غير الفضل متقدما، فجعل نفس المعنى كالمبدأ المحدود. فما كان له منه ما ليس للاخر، وأما الاخر فليس له إلا ما لذلك الأول، فإنه جعل متقدّما. فإن السابق فى باب ما له ما ليس للثانى، وما للثانى منه فهو للسابق وزيادة. ومن هذا القبيل ما جعلوا المخدوم والرئيس قبل؛ فإن الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس، وإنما يقع للمرؤوس حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس.

(٥) ثم نقلوا ذلك إلى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس إلى الوجود، فجعلوا الشىء الذى يكون له الوجود أولا وإن لم يكن للثانى والثانى لا يكون له إلا وقد كان للأول [وجود متقدم][1] على الآخر مثل الواحد. فإنه ليس من شرط الوجود للواحد أن تكون الكثرة موجودة، ومن شرط الوجود للكثرة أن يكون الواحد موجودا. وليس فى هذا أن الواحد يفيد الوجود للكثرة أولا يفيد، بل إنه يحتاج إليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه.

---

[1] وجودا متقدما. وجود متقدم

(6) Then, after this, [the term] was transferred to the realization of existence in another way. For, if there are two things and the existence of one is not from the other (its existence being, rather, from itself[8] or from a third thing), but the existence of the second is from this first, so that it [derives] from the first the necessary existence which it has neither from nor in itself, having in itself only possibility—allowing [that is] that the first is such that, as long as it exists, it follows as a necessary consequence of its existence that it is the cause of the necessary existence of the second—then the first is prior in existence to the second.

(7) For this [reason], the mind is not repelled at all by our saying, "When Zayd moved his hand, the key moved," or, "Zayd moved his hand, then the key moved"; but it is repelled by our saying, "When the key moved, Zayd moved his hand," even though [the mind rightly] says, "When the key moved, we knew that Zayd moved his hand." The mind, with respect to the temporal coexistence of the two movements, assigns a priority to one and a posteriority to the other, since it is not the existence of the second movement that causes the existence of the first, but it is the first movement that is the cause of the existence of the second.

(8) It is not improbable[9] that, as long as a thing exists, it follows necessarily that it is a cause of [another] thing. In reality, a thing cannot be such that it is rightly a cause of [another] thing unless [that other] thing coexists with it. If a condition of its being a cause is its very self,[10] then, as long as its [very] self exists, it is a ground and cause for the second's existence. But, if the condition of its being the cause is not its very self, then itself by itself is something from which it is possible for a thing to be generated and for it not to be [generated]—neither alternative having precedence over the other.

(9) Similarly with that which is generated: it is likewise [something] that has the possibility of being and the possibility of not being. It is not inasmuch as its being is possible that it exists, nor is it by virtue of the fact that the other has the possibility of generating it that [the other] bestows

(٦) ثم نقل بعد ذلك إلى حصول الوجود من جهة أخرى. فإنه إذا كان شيئان وليس وجود أحدهما من الآخر، بل وجوده له من نفسه أو من شىء ثالث، [١٦٥] لكن وجود الثانى من هذا الأول، فله من الأول وجوب الوجود الذى ليس له لذاته من ذاته، بل له من ذاته الإمكان على تجويز من أن يكون ذلك الأول مهما وجد لزم وجوده أن يكون علة لوجوب وجود هذا الثانى، فإن الأول يكون متقدماً بالوجود لهذا الثانى. ٥

(٧) ولذلك لا يستنكر العقل ألبتة أن نقول: لما حرك زيد يده تحرك المفتاح، أو نقول: حرك زيد يده ثم تحرك المفتاح. ويستنكر أن نقول: لما تحرك المفتاح حرك زيد يده، وإن كان يقول: لما تحرك المفتاح علمنا أنه قد حرك زيد يده. فالعقل مع وجود الحركتين معا فى الزمان يفرض لأحدهما تقدماً وللآخر تأخراً إذ كانت الحركة الأولى ليس سبب وجودها الحركة الثانية، والحركة الثانية سبب وجودها الحركة الأولى. ١٠

(٨) ولا يبعد أن يكون الشىء مهما وجد وجب ضرورةً أن يكون علة لشىء. وبالحقيقة فإن الشىء لا يجوز أن يكون بحيث يصح أن يكون علةً للشىء الاّ ويكون معه الشىء. فإن كان من شرط كونه علة نفس ذاته، فما دام ذاته موجوداً يكون علة وسببا لوجود الثانى؛ وإن لم يكن شرط كونه علة نفس ذاته، فذاته بذاته ممكن أن يكون عنه الشىء وممكن أن لا يكون، وليس أحد الطرفين أولى من الآخر. ١٥

(٩) وكذلك المتكون هو كذلك ممكن أن يكون وممكن أن لا يكون. فلا من حيث هو ممكن أن يكون هو بموجود، ولا من حيث ذلك ممكن أن يُكوِّنه فذلك معطٍ للوجود.

existence. This is because a thing's being generated by that which has the possibility of generating it is not due [to the fact] that [the former] has the possibility of generating it. For, its merely being capable [of generating it] is not sufficient for a thing's coming into being from it. If its
5 mere capability to generate it [obtains], then the thing, even though not sufficient, would exist with it at one time and not exist at another, the relation [of the cause] to that which exists and that which does not exist being, in the two states, one relation. The state made distinct by the [thing's] being ([as opposed] to its not being) does not include the dis-
10 tinction[11] of something by reason of which the effect would exist, in conjunction with the possibility of its being generated by the cause, in a manner that renders [such a state] different from the state of the nonexistence of the effect due to the cause, in conjunction with the possibility of its being generated by the cause. Hence, in being from the cause, the
15 effect's relation to its existence or nonexistence would be one and the same. But that whose relation is one and the same to a thing's existence and nonexistence being due to it has no greater claim to be the cause than not to be the cause. Indeed, sound reason necessitates that there should exist a state that differentiates between [the thing's] existence from it
20 and its nonexistence [from it].

(10) If this state also necessitates this distinction, [and] if this state occurs to the cause and exists, then, together, the "entity"[12] and what has joined it become the cause. Prior to this, the "entity" was the subject of causality and the thing that appropriately could become the cause.
25 [Prior to this,] that existence would not have [constituted] the existence of the cause, but, rather, an existence which, when another existence is added to it, would [constitute] the cause [through] the combination of the two. The effect would then proceed from it necessarily, regardless of whether [the added existence] is a will, an appetite, an anger, some
30 nature that has come into existence, some other thing, or some external thing awaited for the existence of the cause. If, then, it becomes such that it is appropriate for the effect to proceed from it and no causal condition is left unsatisfied, the effect must necessarily exist.

(11) Hence, with the existence of the cause, the existence of every
35 effect is necessary; and the existence of its cause necessitates the existence of the effect. The two exist together in time, eternity, or whatever but are not together with respect to the attainment of existence. This is because the existence of [the former] did not come about from the existence of the [latter]. Thus, to the former belongs an attainment of existence not derived

وذلك لأن كون الشىء عن الممكن أن يكوّنه ليس لذات أنه ممكن أن يكوّنه، [١٦٦] فنفس كونه ممكنا ليس كافيا فى أن يكون الشىء عنه. فإن كان نفس كونه ممكنا أن يكونه، وإن لم يكن كافيا، فقد يكون معه الشىء موجوداً مرة، ومرة لا يكون؛ ونسبته إلى الذى يكون والذى لا يكون، فى الحالتين، نسبة واحدة. وليس فى الحالة التى تتميز فيها أن يكون

٥ من أن لا يكون تميّز أمرٍ بسببه يوجد المعلول مع إمكان كونه عن العلة تمييزاً يخالف به حال لا وجود المعلول عن العلة مع إمكان كونه عن العلة. فتكون نسبة كونه عن العلة إلى وجود الشىء عنه ولا وجوده عنه واحدة، وما نسبته إلى وجود الشىء عنه ونسبته إلى لا وجوده عنه واحدة، فليس كونه علة أولى من لا كونه علة؛ بل العقل الصحيح يوجب أن يكون هناك حال يتميز بها وجوده عنه عن لا وجوده.

١٠ (١٠) فإن كانت تلك الحال أيضا توجب هذا التمييز، فهذه الحال إذا حصلت للعلة ووجدت، تكون جملة الذات وما اقترن إليها هو العلة؛ وقبل ذلك فإن الذات كانت موضوع العلية وكان الشىء الذى يصح أن يصير علة ولم يكن ذلك الوجود وجود العلة، بل وجوداً إذا انضاف إليه وجود آخر كان مجموعهما العلة. وكان حينئذ يجب عنه المعلول سواء كان ذلك الشىء إرادة أو شهوة أو غضبا أو طبعا حادثا أو غير ذلك، أو

١٥ أمرا خارجاً منتظرا لوجود العلة. فإنه إذا صار بحيث يصلح أن يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرط باق وجب وجود المعلول. [١٦٧]

(١١) فإذن وجود كل معلول واجب مع وجود علته، ووجود علته واجب عنه وجود المعلول. وهما معاً فى الزمان أو الدهر أو غير ذلك، ولكن ليسا معاً فى القياس إلى حصول الوجود. وذلك لأن وجود ذلك لم يحصل من وجود هذا، فذلك له حصول

from the latter's attainment of existence, while to [the latter] belongs an attainment of existence deriving from the [former's] attainment of existence. As such, the former is prior with respect to the attainment of existence.

5 (12) Someone, however, may say: "If each of the two things [is such that], if one exists, the other exists, and if one is removed from existence, the other is removed, then one is not the cause, nor the other the effect, since neither has a better claim than the other to be the cause of existence."[13]

10 (13) We will reply to this; however, [we will do so] without looking into the implication of the meaning of this proposition.[14] For it is not the case that when either of the two exists, the other exists, without distinction and difference. This is because "if" must mean either [(a)] that the existence of each, if realized, necessitates in existence itself[15] that the 15 other should exist; [(b)] that, if the existence of either is realized, it follows necessarily from [this] in existence that the existence of the other must have occurred; [(c)] that, if the existence of either has occurred in the mind then the existence of the other must occur in the mind; or [(d)] that, if the existence of either has occurred, then it follows as a rational 20 necessity that the other must have occurred, either in existence or in the mind. For the expression "if" in such contexts is equivocal, sophistical.

(14) We say: The first [alternative] is false and not admitted. For it is [only] one of them—namely, the cause—which [is such] that, if it occurs, the occurrence of the other, after being possible, follows neces-25 sarily from it. Regarding the effect, its occurrence does not necessitate the occurrence of the cause; rather, the effect would occur only after the cause has occurred.

(15) As for the second alternative, [first of all] this would not be true, as regards the cause. For, if the cause exists, it does not follow necessarily that 30 the effect would have come into existence by itself, or without the cause.

وجود ليس من حصول وجود هذا ، ولهذا حصول وجود هو من حصول وجود ذلك، فذلك أقدم بالقياس إلى حصول الوجود .

(١٢) ولقائل أن يقول: إنه إذا كان كل واحد منهما إذا وجد وجد الآخر ، وإذا ارتفع ارتفع الآخر ، فليس أحدهما علة والآخر معلولا ، إذ ليس أحدهما أولى أن يكون علة فى الوجود دون الآخر . ٥

(١٣) ونحن نجيب عن ذلك دون أن ننظر فيما يتضمنه مفهوم هذه القضية ، وذلك لأنه ليس إذا وجد كل واحد منهما فقد وجد الآخر بلاتفصيل واختلاف . وذلك لأن معنى «إذا» لا يخلو إما أن يعنى به أن وجود كل واحد منهما إذا حصل يجب عنه فى الوجود نفسه أن يحصل الآخر ، أو أن وجود كل واحد منهما إذا حصل يجب عنه فى الوجود أن يكون قد حصل وجود الآخر ، أو أن وجود كل منهما إذا حصل فى العقل يجب عنه ١٠ أن يحصل الآخر فى العقل ، أو أن وجود كل واحد منهما إذا حصل يجب عنه فى العقل أن يكون قد حصل الآخر فى الوجود أو حصل فى العقل . فإن لفظة «إذا» فى مثل هذه المواضع مشتركة مغلطة . [١٦٨]

(١٤) فنقول: إن الأول كاذب غير مسلم ، فإن أحدهما هو الذى إذا حصل يجب عنه حصول الآخر بعد إمكانه وهو العلة . وأما المعلول فليس حصوله يجب عنه حصول ١٥ العلة ، بل العلة تكون قد حصلت حتى حصل المعلول .

(١٥) وأما القسم الثانى فلا يصدق فى جانب العلة ، فإنه ليس إذا وجدت العلة وجب فى الوجود أن كان المعلول قد حصل من تلقاء نفسه أو بغير العلة ، وذلك لأنه إن كان قد حصل فلم يجب فى الوجود من حصول العلة إذا وجدت العلة وكانت تلك قد

This is because, if it had occurred, it would not have been necessitated in existence by the occurrence of the cause if the cause had existed and that other [namely, the effect] had occurred without the need of [its] existence—unless by "occurred" is not meant what has [just] been [said],[16] conjunction being sufficient. This [secondly] would not be true, as regards the effect, in two respects. [The first] is because the cause, though it itself has been realized, has not been [realized] as a necessary consequence of the occurrence of the effect. The second is that the existence of the thing which has already occurred cannot be necessitated by the occurrence of something supposed to be occurring, unless one does not mean by "occur" what it [normally] signifies.

(16) Regarding the last two alternatives, the first of them is correct. For it is possible to say, "If the cause exists in the mind, it is a rational necessity that the effect, of which the former is its essential cause, should exist in the mind"; also, "If the effect exists in the mind, the existence of the cause must likewise exist in the mind."

(17) As for the second [of these last alternatives], which is the fourth part, [this much] of what you say of it is true—namely, that, if the effect exists, the mind testifies that an existence has been realized for the cause that has necessarily been completed so that the effect has come to exist. The cause could well be in the mind after the effect—not only in time.[17] But the last part of these two that belong to the fourth alternative need not be necessarily true, for the reason you know.

(18) The same applies with respect to removing [cause and effect]. For, if we remove the cause, we really remove the effect; but, when we remove the effect, we would not have removed the cause but would [simply] have known that the cause in itself has been first removed, so that the removing of the effect has become possible. For, when we suppose that the effect is removed, we suppose that which is necessary to suppose to be potentially with it—namely, that its removal is possible. And, if removing it was possible, it was possible only through the removal of the cause first. Hence, to remove and affirm the cause is the cause for [respectively] the removal and the affirmation of the effect. The removal of the effect is a proof for the removal of the [cause], and its affirmation is proof for the affirmation of [the cause].

(19) To return to where we left, we say, in solving the seeming difficulty: It is not conjunction which rendered one of the two [existents] necessarily the cause, since, with respect to conjunction, they are on a par, so that neither has the better claim to be the cause than the other. Rather,

حصلت مستغنية الوجود ، إلا أن لا يعنى «بحصلت» ما مضى ، ولكن تغنى المقارنة.
ولا تصدق من جانب المعلول من وجهين : وذلك لأن العلة وإن كانت حاصلة الذات فليس
ذلك واجب من حصول المعلول. والوجه الثانى أن الشىء الذى قد حصل يستحيل أن
يجب وجوده بحصول شىء يفرض حاصلاً إلا أن لا يعنى بلفظ «حصل» مفهومه.

٥ (١٦) وأما القسمان الآخران فالأول منهما صحيح ، فإنه يجوز أن يقال : إذا وجدت
العلة فى العقل وجب عند العقل أن يحصل المعلول الذى تلك العلة علته بالذات فى العقل ؛
وأيضا إذا وجد المعلول فى العقل وجب أن يحصل أيضا وجود العلة فى العقل.

(١٧) وأما الثانى منهما وهو القسم الرابع فيصدق منه قولك : إنه إذا وجد المعلول
شهد العقل بأن العلة قد حصل لها وجود لا محالة مفروغ عنه حتى يحصل [١٦٩]
١٠ المعلول ، وربما كانت فى العقل بعد المعلول لا فى الزمان فقط. ولا يلزم أن يصدق القسم
الآخر من هذين القسمين الداخلين فى الرابع لما قد عرفت.

(١٨) وكذلك فى جانب الرفع ، فإنه إذا رفعنا العلة رفعنا المعلول بالحقيقة ، وإذا
رفعنا المعلول لم نرفع العلة ، بل عرفنا أن العلة تكون قد ارتفعت فى ذاتها أولا حتى أمكن
رفع المعلول. فإنا لما فرضنا المعلول مرفوعا فقد فرضنا ما لا بد من فرضه معه بالقوة ، وهو
١٥ أنه كان ممكنا رفعه. وإذا كان ممكنا رفعه فإنما أمكن بأن رفع العلة أولاً ؛ فرفع العلة وإثباته
سبب رفع المعلول وإثباته ، ورفع المعلول دليل رفع ذلك ، وإثباته دليل إثباته.

(١٩) فنرجع إلى حيث فارقناه ، فنقول فى حل الشبهة : إنه ليست المعية هى
التى أوجبت لأحدهما العلية ، حتى يكون ليس أحدهما أولى بالعلية من الآخر ، لأنهما
فى المعية سواء ، بل إنما اختلفا لأن أحدهما فرضناه أنه لم يجب وجوده بالآخر ، بل مع

they differ because we have supposed that the existence of the one is not rendered necessary *through* the other, but *with* the other; whereas, in the case of the second, just as we supposed its existence to be *with* the other, likewise, we supposed it to be *through* the other. It is in this way that this 5 problem should be resolved.

(20) What may remain problematic [in this connection] is the question of potentiality and actuality—which of them is prior and which more posterior. For, knowing the answer to this is one of the important matters relating to the knowledge of priority and posteriority; also, [this 10 question is problematic] because potentiality and actuality are themselves among the accidents and concomitants of existence, being things that must be known when knowing the states of absolute existence.

Chapter [Two]

On potency, act, power, and impotence, and on proving 15 [the existence] of matter for every generated thing

(1) The expression "potency," and whatever is synonymous with it, was first put to [indicate] the "intention"[1] existing in the animal that enables him to let arduous acts in the category of movements proceed from him—[arduous acts] whose existence, in terms of their quantity and quality 20 [proceeding] from people, is not frequent. The opposite of this is termed "weakness." It is as though ["potency"] is an increase and an intensification of what is meant by "power"—namely, that the animal would be such that the act would proceed from him when he wills it and would not proceed from him when he does not will it, the opposite of which is "impotence."

25 (2) It was then transferred from [such a meaning] and adopted to mean that for which and because of which a thing is not easily affected. [It was so adopted] because one undertaking arduous acts and movements would also be affected by them, where [their] effect on him and the pain he suffers from [that effect] would prevent him from completing his act. 30 Thus, if he were affected in a tangible way, it would be said that he had become weak and had no potency. If [however] he were not [so] affected, it would be said that he had potency. Thus, "not to be affected" came to indicate the meaning we initially termed "potency."

الآخر، والثانى فرضناه أنه كما أن وجوده مع وجود الآخر فكذلك هو بالاخر. فهكذا يجب أن تتحقق هذه المسألة.

(٢٠) ومما يشكل ههنا أمر القوة والفعل، وأنه أيهما أقدم وأيهما أشد تأخرا، فإن معرفة ذلك من المهمات فى أمر معرفة التقدم والتأخر، وعلى أن القوة والفعل نفسه من عوارض ٥ الوجود ولواحقه، والأشياء التى يجب أن تعلم حيث تعلم أحوال الموجود المطلق. [١٧٠]

[الفصل الثانى]

(ب) فصل

فى القوة والفعل والقدرة والعجز وإثبات المادة لكل متكوّن

(١) إن لفظة القوة وما يرادفها قد وضعت أول شىء للمعنى الموجود فى الحيوان، ١٠ الذى يمكنه بها أن تصدر عنه أفعال شاقة من باب الحركات ليست بأكثرية الوجود عن الناس فى كميتها وكيفيتها، ويسمى ضدها الضعف؛ وكأنها زيادة وشدة من المعنى الذى هو القدرة، وهو أن يكون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل إذا شاء، ولا يصدر عنه إذا لم يشأ، التى ضدها العجز.

(٢) ثم نقلت عنه فجعلت للمعنى الذى لا ينفعل له وبسببه الشىء بسهولة، وذلك ١٥ لأنه كان يعرض لمن يزاول الأفعال والتحريكات الشاقة أن ينفعل أيضا منها، وكان انفعاله والألم الذى يعرض له منه يصده عن إتمام فعله. فكان إن انفعل انفعالا محسوسا قيل له: ضعف وليست له قوة، وإن لم ينفعل قيل: إن له قوة. فكان أن «لا ينفعل» دليلا على المعنى الذى سميناه أولاً قوة.

(3) Then they made it the name of this meaning, so that it became such that, if [the subject] was [only] slightly affected [by his act], [his disposition] was termed "potency," even when [the individual] did not do a thing. Thereafter, they rendered the thing which was not affected at all more worthy of this name and thus termed its state, in being as such, "potency." Then they rendered as "potency" power itself, it being the state possessed by the animal in terms of which he[2] [is able to act] or not to act,[3] according to [his willing or not willing it],[4] and the removal of impediments, since he is the principle of action.

(4) The philosophers then transferred the term "potency" and applied the expression "potency" to every state existing in a thing, [that state] being a principle of change [coming] from it [and being manifest] in another (inasmuch as that [thing receptive of change] is an other), even when no volition is involved—so much so that they termed heat "potency" because it is the principle [coming] from some other, [acting] on another inasmuch as [the latter] is an other.[5] [They did this] to the extent that if the physician moves himself or treats himself—the principle of change [coming] from him, [acting] on him—this is not in him inasmuch as he is receptive of treatment and motion but inasmuch as he is another. Indeed, [they regarded the physician] as though he is two things—a thing having the potency to act and a thing having the potency to suffer action—the two things seemingly separated in two parts [of him]. Thus, for example, the mover would be in his soul, and that which is moved, in his body; wherefore, he would be the mover in [terms of] his form and the thing in motion in [terms of] his matter. Thus, inasmuch as he is receptive of treatment, he is an "other" to himself inasmuch as he is engaged in medical treatment.[6]

(5) Thereafter, when they found that that thing which has potency in the popular sense [of the term] (whether power or intensity of potency) does not have as a condition of this potency that it would in actuality be acting in terms of it—having, rather, the possibility to act and the possibility not to act (as far as "potency" is concerned)—they transferred the name "potency" to [mean] "possibility." Then they named the thing whose existence is within the bound of possibility "an existent in potency." And they named the possibility of a thing's receptivity [to be acted upon], and to be affected, "potency to be acted upon." They then termed the completion of this potency an act, even though it is not action but the reception of action, such as being moved, acquiring configuration, and the like. For, since there is the principle termed "potency," [then, where] the first,

(٣) ثم جعلوه اسم هذا المعنى حتى صار كونه بحيث لا ينفعل إلا يسيراً يسمى قوة، وإن لم يفعل شيئًا. ثم جعلوا الشىء الذى لا ينفعل ألبتة أولى بهذا [١٧١] الاسم، فسموا حالته من حيث هو كذلك قوة. ثم صيروا القدرة نفسها - وهى الحال التى للحيوان، وبها يكون له أن يفعل، وأن لا يفعل، بحسب المشيئة، وعدم المشيئة، وزوال العوائق - قوة، إذ هو مبدأ الفعل.

(٤) ثم أن الفلاسفة نقلوا اسم القوة، فأطلقوا لفظ القوة على كل حال تكون فى شىء هو مبدأ تغير يكون منه فى آخر من حيث ذلك آخر، وإن لم يكن هناك إرادة، حتى سموا الحرارة قوة لأنها مبدأ التغير من آخر فى آخر بأنه آخر. حتى أن الطبيب إذا حرك نفسه أو عالج نفسه وكان مبدأ التغير منه فيه، فليس ذلك فيه من حيث هو قابل للعلاج أو الحركة، بل من حيث هو آخر، بل كأنه شيئان: شىء له قوة أن يفعل، وشىء له قوة أن ينفعل، ويشبه أن يكون الأمران منه مفترقين فى جزئين. فيكون مثلا المحرك فى نفسه، والمتحرك فى بدنه، وهو المحرك بصورته والمتحرك فى مادته. فهو من حيث يقبل العلاج غيرٌ لذاته من حيث يعالج.

(٥) ثم بعد ذلك لما وجدوا الشىء الذى له قوة بالمعنى المشهور - قدرة كانت أو شدة قوة - ليس من شرط تلك القوة أن يكون بها فاعلا بالفعل، بل له من حيث القوة إمكان «أن يفعل» وإمكان أن «لا يفعل» نقلوا اسم القوة إلى الإمكان. فسموا الشىء الذى وجوده فى حد الإمكان موجوداً بالقوة، وسموا إمكان قبول الشىء وانفعاله قوة انفعالية، ثم سموا تمام هذه القوة فعلا وإن لم يكن فعلا، بل انفعالا، مثل تحرك أو تشكل أو غير ذلك. فإنه لما [١٧٢] كان هناك المبدأ الذى يسمى قوة، وكان الأصل الأول فى

original meaning of what is named by this term [referred to] what is an act as it [actually] is in reality, they now term as "act" that [thing] whose relation to what they now term as "potency" is akin to the relation of act to what was previously termed "potency"—and by act they meant the realization of existence—even though this thing is a suffering of action, or something which is neither action nor the suffering of action. This, then, is potency that is receptive of action. Perhaps they have said "potency" because of the excellence and intensity of this [receptivity].

(6) The geometers, when they found that some line is such [that it would serve] as the side of a square while some [other is such] that it is impossible for it to be the side of that square, rendered that square the potentiality of that [former] line as though it was something possible in it. [This line of reasoning was followed] particularly when some of them imagined that the square comes into being through the motion of the side over that which is similar to itself.

(7) Now that you know [what] "potency" [is], you know what is potent. You now know [also] that the nonpotent is either the weak, the impotent, that which is easily affected, the necessary, or [in geometry, the case] where the linear measure would not [form] the side of a hypothesized measure pertaining to a surface.

(8) What may cause a problem in this connection is the [question of] potency in the sense of power. For it is thought that it exists only for those who have the prerogative[7] of acting and the prerogative of not acting. If [potency is attributed] to one who is given only to act,[8] then they do not perceive that he has power. This, however, is not true. For [this is only true] if this thing that only acts, acts without wishing or willing, in which case he would have neither power nor potency in this sense. If, however, he acts through will and choice, except that he is perpetually willing and does not undergo change, then, [regardless of whether] his will constitutes an existence which is coincidental or [one] whose change is impossible in an essential manner,[9] he acts with power.

(9) This is because the definition of power with which these people prefer to define it is present here. This is because [this definition] would be true for the [agent] to act when he wills and not to act if he does not will. Both these [statements] are conditional—that is, "If he wills, he acts," and, "If he does not will, he does not act." The two are included in the definition of power only inasmuch as the two are conditionals. It is

المسمى بهذا الاسم إنما هو على ما هو بالحقيقة فعل، سموا هذا الذى قياسه إلى ما سموه الآن قوة، كقياس الفعل إلى المسمى قديما قوة باسم الفعل، ويعنون بالفعل حصول الوجود، وإن كان ذلك الأمر انفعالاً، أو شيئاً ليس هو فعلا ولا انفعالا. فهذه هى القوة الانفعالية، وربما قالوا قوة لجودة هذه وشدتها.

٥ (٦) والمهندسون لما وجدوا بعض الخطوط من شأنه أن يكون ضلع مربع، وبعضها ليس ممكنا له أن يكون ضلع ذلك المربع، جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كأنه أمر ممكن فيه. وخصوصا إذ تخيّل بعضهم أن حدوث هذا المربع هو بحركة ذلك الضلع على مثل نفسه.

(٧) وإذ قد عرفت القوة، فقد عرفت القَوِى، وعرفت أن غير القوى إما الضعيف وإما العاجز وإما السهل الانفعال وإما الضرورى، وإما أن لا يكون المقدار الخطى ضلعا

١٠ لمقدار سطحى مفروض.

(٨) وقد يشكل من هذه الجملة أمر القوة التى بمعنى القدرة، فإنها يظن أنها لا تكون موجودة إلا لما من شأنه أن يفعل، ومن شأنه أن لا يفعل. فإن كان لما من شأنه أن يفعل فقط فلا يرون أن له قدرة، وهذا ليس بصادق. فإنه إن كان هذا الشىء الذى يفعل فقط يفعل من غير أن يشأ ويريد، فذلك ليس له قدرة ولا قوة بهذا المعنى؛ وإن كان يفعل بإرادة

١٥ واختيار إلا أنه دائم الإرادة [١٧٣] ولا يتغير، وإرادته وجودا اتفاقيا أو يستحيل تغيرها استحالة ذاتية، فإنه يفعل بقدرة.

(٩) وذلك لأن حد القدرة التى يؤثرون هؤلاء أن يحدوها به موجود ههنا؛ وذلك لأن هذا يصح عنه أنه يفعل إذا شاء وأن لا يفعل إذا لم يشأ، وكلا هذين شرطيان، أى أنه إذا شاء فعل، وإذا لم يشأ لم يفعل. وإنما هما داخلان فى تحديد القدرة على ما هما

not a condition for the truth of a conditional that there should be in any way a repetition of [antecedent or consequent][10] or a categorical truth. For it does not necessarily follow that, if our statement, "If he does not will, he does not act," is true, the statement, "But at some time he did not will," is true. Nor does it follow from the falsity [of the statement], "He did not will at all," that our statement, "If he did not will, he did not act," is necessarily false. For this entails that, if he did not will, he would not have acted, just as, if he wills, he will act. [Now,] if it is true that, if he wills, he acts, it would be true that, if he acts, he has willed; that is, if he acts, he acts inasmuch as he has power. From this it would correctly follow that, if he did not will, he did not act, and, if he did not act, he did not will. But there is nothing in this to imply necessarily that at some time he did not will. This is clear to whomever knows logic.

(10) [To turn to] those powers that are principles for motions and actions, some are associated with reason and imagination, while some are not associated with these. Those associated with reason and imagination are of the same genus as reason and imagination. For it is almost the case that man and not-man are known by one power and that it belongs to one power to imagine[11] pleasure and pain and, in general, to imagine a thing and its opposite. Likewise, these powers themselves are, in their individual instances, each a power over a thing and its opposite. In reality, however, it would not be a complete power—that is, a principle of change, complete and in actuality, of one thing in another (inasmuch as [the latter] is another)—unless the will conjoins it, impelled either by an estimative belief that follows an appetitive or irascible imaginative act or by a rational opinion following a cogitative idea or the conceiving of an intellectual form. Thus, if that will, still not being a will that [only] inclines, but a decisive will (namely, the one which constitutes the decision that necessitates the movement of the organs), conjoins [the power, then the latter] becomes necessarily the principle of necessitating action. For we have shown that, so long as a cause does not become a cause in terms of necessitation whereby a thing is necessitated by it, the effect would not come into existence through it. Before this state, the will would have been weak, decision not having taken place. By themselves,[12] these powers associated with reason are [such] that, from the presence of their patient and its standing with respect to them in the relation—where, if [these powers] were to perform an act in [the patient, such an act] would have been enacted by them—it does not necessarily follow that these would have been [the means of such] action when these are still a power [that is not conjoined by a decisive will].[13]

شرطيان، وليس من صدق الشرطى أن يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه، أو صدق حملى، فإنه ليس إذا صدق قولنا : إذا لم يشأ لم يفعل، يلزم أن يصدق : لكنه لم يشأ وقتا ما ؛ وإذا كذب : أنه لم يشأ ألبتة، يوجب ذلك كذب قولنا : وإذا لم يشأ لم يفعل. فإن هذا يقتضى أنه لو كان لا يشاء لما كان يفعل، كما أنه إذا يشاء فيفعل. وإذا صح أنه إذا ٥ شاء فعل، صح أنه إذا فعل فقد شاء أى إذا فعل فعل من حيث هو قادر. فيصح أنه إذا لم يشأ لم يفعل، وإذا لم يفعل لم يشأ، وليس فى هذا أنه يلزم أن لا يشأ وقتا ما. وهذا بين لمن عرف المنطق.

(١٠) وهذه القوَى التى هى مبادئ للحركات والأفعال، بعضها قوى تقارن النطق والتخيل، وبعضها قوى لا تقارن ذلك. والتى تقارن النطق والتخيل تجانس النطق ١٠ والتخيل؛ فإنه يكاد أن يعلم بقوة واحدة الإنسان واللا إنسان، ويكون لقوة واحدة أن تتوهم أمر اللذة والألم، وأن تتوهم بالجملة الشىء وضده. [١٧٤] وكذلك هذه القوى أنفسها أوحادها تكون قوة على الشىء وعلى ضده، لكنها بالحقيقة لا تكون قوة تامة أى مبدأ تغير من أمر آخر فى آخر بأنه آخر بالتمام وبالفعل، إلا إذا اقترن بها الإرادة منبعثة عن اعتقاد وهمى تابع لتخيل شهوانى أو غضبى، أو عن رأى عقلى تابع لفكرة عقلية أو ١٥ تصور صورة عقلية. فتكون إذا اقترن بها تلك الإرادة ولم تكن إرادة مميلة بعد، بل إرادة جازمة، وهى التى هى الإجماع الموجب لتحريك الأعضاء، صارت لا محالة مبدأ للفعل بالوجوب، إذ قد بينا أن العلة ما لم تصر علة بالوجوب حتى يجب عنها الشىء لم يوجد عنها المعلول، وقبل هذه الحال فإنما تكون الإرادة ضعيفة لم يقع إجماع. فهذه القوى المقارنة للنطق - بانفرادها - لا يجب من حضور منفعلها ووقوعه منها بالنسبة التى إذا فعلت ٢٠ فيه فعلا، فعلت بها أن يكون يفعل بها وهى بعد قوة.

(11) In general, from their meeting the passive power, it does not follow necessarily that [these] powers would enact that [effect]. This is because, if [the act proceeds] necessarily from them alone, then from this it would necessarily follow that the two contrary acts and those intermediary between them would proceed from them, and this is impossible. Rather, if they became [conjoined with the decisive will], as we have stated, they would then act by necessity.

(12) As regards the powers that are not present in things possessing reason and imagination, when these meet the passive power, then action necessarily [takes place], since there is neither will nor choice that is being awaited. Should [something] awaited be there, this would be an awaited nature. If [such] an [awaited] nature is needed, then that nature would be either the principle [of the action][14] or part of the principle. The principle would, then, be the sum of what was before and what has occurred and would, then, be similar to the awaited will. The will, however, differs from this in that it knows. Moreover, the passive power that, upon encountering the agent, makes necessary the enactment in these things is the complete passive power. For the passive power can be complete or incomplete, because it can be either proximate or remote. For in the sperm there is the potency [for it] to become a man, and in the boy there is also the potency [for him] to become a man. But the potency in the sperm requires that it also be encountered by a motive power that precedes [the power] that moves to manhood, because it requires the actualization of something other than man. Then, after this, the preparation is set for it to bring into actuality a man. In reality, the true passive potency is this. As for the sperm, in reality it still does not have a passive power. For it is impossible for the sperm, while still a sperm, to be acted on so as to become a man. But, since it has the potency to become something through that which is not sperm and then, after this, transfer to another thing, then it is also in potency that thing. Indeed, prime matter is, in potency, all things. Some of the things realized in it impede it from other things, and the impeded things require the removal [of the impediment]. Some things in it [on the other hand] do not impede others but require some other concomitant so that the disposition becomes complete. This potency is a remote potency.

(١١) وبالجملة لا يلزم من ملاقاتها للقوة المنفعلة أن تفعل ذلك، وذلك لأنه لو كان يجب عنها وحدها أن تفعل، لكان يجب من ذلك أن يصدر عنها الفعلان المتضادان والمتوسطات بينهما، وهذا محال؛ بل إذا صارت كما قلنا فإنها تفعل بالضرورة.

(١٢) وأما القوى التى فى غير ذوات النطق والتخيل فإنها إذا لاقت القوة المنفعلة وجب هناك الفعل، إذ ليس هناك إرادة واختيار تنتظر؛ فإن انتظر هناك، فيكون طبع ينتظر. فإذا كان يحتاج إلى طبع فذلك الطبع هو إما المبدأ للأمر، [١٧٥] وإما جزء من المبدأ. والمبدأ مجموع ما كان قبل وما حصل ويكون حينئذ نظيرا للإرادة المنتظرة. لكن الإرادة تفارق هذا من حيث تعلم؛ والقوة الانفعالية أيضا التى يجب إذا لاقت الفاعل أن يحدث الانفعال فى هذه الأشياء هى القوة الانفعالية التامة. فإن القوة الانفعالية قد تكون تامة وقد تكون ناقصة، لأنها قد تكون قريبة وقد تكون بعيدة. فإن فى المنى قوة أن يصير رجلا، وفى الصبى أيضا قوة أن يصير رجلا، لكن القوة التى فى المنى تحتاج إلى أن تلقاها أيضا قوة محركة قبل المحرك إلى الرجلية، لأنها تحتاج أن تخرج إلى الفعل شيئا ما غير الرجل، ثم بعد ذلك يتهيأ أن تخرج إلى الفعل رجلا. وبالحقيقة فإن القوة الانفعالية الحقيقية هى هذه. وأما المنى فبالحقيقة ليست فيه بعد قوة انفعاليه، فإنه يستحيل أن يكون المنى وهو منى ينفعل رجلا، لكنه لما كان فى قوته أن يصير شيئا من قبل غير المنى ثم ينتقل بعد ذلك إلى شىء آخر، كان هو بالقوة أيضا ذلك الشىء، بل المادة الأولى هى بالقوة كل شىء. فبعض ما يحصل فيها يعوقها عن بعض، فيحتاج المعوق عنه إلى زواله؛ وبعض ما فيه لا يعوق عن بعض آخر ولكنه يحتاج إلى قرينة أخرى حتى يتم الاستعداد، وهذه القوة هى قوة بعيدة.

(13) As for the proximate potency, this is the one that does not require its being joined by an active power prior to the active power from which it receives action. For the tree is not a key in potency. [This is] because it requires that it is first met by an active power prior to the power enacting "keyness"—namely, the power of uprooting, of sawing, and of chiseling. Then, after this, it becomes prepared to encounter the power enacting keyness.

(14) Some powers come to be through nature; some, through habit; some, through art; some, through coincidence. The difference between those that come to be through art and those that come to be by habit [lies in the fact] that that which is realized through art is the one in which one intends to use materials, tools, and movements. [As a result of this,] the soul gains a positive disposition as though it were the form of that art. As for that which is [realized] through habit, it consists of acts which are not confined to [the use of the above] but proceed as a result of appetite, anger, or opinion; or else the intention is directed to some other objective. It may then be followed by an objective which is habit, though not intended, where the habit is not identical with the persistent [existence] of these acts in the soul. It may be that the habit would not have specific tools or materials. For it is not the same thing for a human to become accustomed to walking and to become accustomed to trading, in the manner of which we have spoken, for there is a great difference between the two. Still, if you look closely, you [will find] that the realization of habit and of art revert to [being] one in manner. [Regarding] the powers that are by nature, some are in nonanimal bodies, and some in animal bodies.

(15) Some of the Ancients, Ghārīqū[15] among them, have said that potency exists with the act and does not precede it. Some of those who have come long after him have held this view.[16] The one who says this seems to be saying that the person seated has not the power to stand up—that is, that it is constitutionally impossible for him to arise, unless he stands up. How, then, does he arise? [He also seems to say] that wood, in its constitution, does not have [the potentiality] to be chiseled into a door. How, then, is it chiseled?

(١٣) وأما القوة القريبة فهى التى لاتحتاج إلى أن تقارنها قوة فاعلية قبل القوة الفاعلية التى تنفعل عنها . فإن الشجرة ليست بالقوة مفتاحا لأنها تحتاج إلى أن [١٧٦] تلقاها أولا قوة فاعلية قبل القوة الفاعلية للمفتاحية وهى القوة القالعة والناشرة والناحتة، ثم بعد ذلك تتهيأ لأن تنفعل من ملاقاة القوه الفاعلية للمفتاحية.

٥ (١٤) والقوى بعضها يحصل بالطباع وبعضها يحصل بالعادة وبعضها يحصل بالصناعة وبعضها يحصل بالاتفاق. والفرق بين الذى يحصل بالصناعة والذى يحصل بالعادة أن الذى يحصل بالصناعة هو الذى يقصد فيه استعمال مواد والآت وحركات فتكتسب النفس بذلك ملكة كأنها صورة تلك الصناعة؛ وأما الذى بالعادة فهو ما يحصل من أفاعيل ليست مقصودة فيها ذلك فقط، بل إنما تصدر عن شهوة أو غضب أو رأى أو يتوجه فيها القصد ١٠ إلى غير هذه الغاية. ثم قد تتبعها غاية هى العادة، ولم تقصد، ولا تكون العادة نفس ثبوت تلك الأفاعيل فى النفس؛ وربما لم يكن للعادة الآت ومواد معينة، فإنه لا سواء أن يعتاد إنسان المشى وأن يعتاد التجارة من الجهة التى قلنا؛ وبينهما تفاوت شديد. ومع ذلك فإنك إذا دققت النظر عاد حصول العادة والصناعة إلى جهة واحدة. والقُوى التى تكون بالطبع منها ما يكون فى الأجسام الغير الحيوانية ومنها ما يكون فى الأجسام الحيوانية.

١٥ (١٥) وقد قال بعض الأوائل، وغاريقوا منهم: إن القوة تكون مع الفعل ولا تتقدمه، وقال بهذا أيضا قوم من الواردين بعده [١٧٧] بحين كثير. فالقائل بهذا القول كأنه يقول: إن القاعد ليس يقوى على القيام، أى لا يمكن فى جبلته أن يقوم ما لم يقم، فكيف يقوم؟ وأن الخشب ليس فى جبلته أن ينحت منه باب، فكيف ينحت؟

(16) This person who speaks [thus] is undoubtedly incapable of looking and seeing several times in the one day and would in reality be blind. Indeed, everything that does not exist and does not have the potentiality to exist cannot exist. And the thing that is possible to be is [also] possible not to be—otherwise, it would be necessary [for it] to be. That which is possible to be must either be possible to be and not to be some other thing—and this is the subject for the form of [the other] thing to inhere therein—or to be as such when considered in itself (as, for example, whiteness), if it is possible for it in itself to be and not to be. This [latter] must either be something that, if it exists, would be self-subsistent—such that the possibility of its existence consists in [the fact] that it is possible for it to be simply self-subsistent—or [something] that, if it exists, it exists in another.

(17) If the possible is [possible] in the sense that it can be something in [some] other, then the possibility of its existence is also in that other. It follows necessarily, then, that that other exists with the possibility of the existence [of the former], it being [the former's] subject. If it is self-subsistent, not [subsisting] in another or from another in any respect, having no relation with any material by way of subsisting in it or needing it in anything, the possibility of its existence would, then, be prior to it, unattached to one matter rather than another and to one substance rather than another. Since that thing has no relation to anything, then the possibility of its existence would be a substance, because it is a thing that exists by itself. In brief, if the possibility of its existence does not come about, it would not be possible of existence, [but] impossible. But since it is realized, existing, and self-subsisting, as was supposed, then it exists as a substance. Since it is a substance, then it has a quiddity that includes nothing of relation; for substance is not related in its essence but is that to which the relative occurs. Hence, to this self-subsistent [thing] there would be an existence exceeding the possibility of its existence to which it is related. But we are speaking about the very possibility of its existence and, based on [our discussion,] our judgment is that [this possible] is not in a subject. Now, however, it has also become in a subject. This is contradictory.[17]

(١٦) وهذا القائل لا محالة غير قوى على أن يرى وعلى أن يبصر فى اليوم الواحد مرارا ، فيكون بالحقيقة أعمى ، بل كل ما ليس موجوداً ولا قوة على أن يوجد فإنه مستحيل الوجود . والشىء الذى هو ممكن أن يكون فهو ممكن أن لا يكون وإلا كان واجباً أن يكون؛ والممكن أن يكون لايخلو إما أن يكون ممكنا أن يكون شيئا آخر ، وأن لا يكون ، وهذا ٥ هو الموضوع للشىء الذى من شأنه أن تحله صورته ، وإما أن يكون كذلك باعتبار نفسه ، كالبياض إذا كان يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون فى نفسه . فهذا لا يخلو إما أن يكون شيئا إذا وجد كان قائما بنفسه ، حتى يكون إمكان وجوده هو أنه يمكن أن يكون قائما مجرداً أو يكون إذا كان موجودا وجد فى غيره.

(١٧) فإن كان الممكن ، بمعنى أنه يمكن أن يكون شيئاً فى غيره ، فإن إمكان ١٠ وجوده أيضا فى ذلك الغير . فيجب أن يكون ذلك الغير موجودا مع إمكان وجوده وهو موضوعه . وإن كان إذا كان قائما بنفسه لا فى غيره ولا من غيره بوجهٍ من الوجوه ، ولا علاقة له مع مادة من المواد علاقة ما يقوم فيها أو يحتاج فى أمر ما إليها ، فيكون إمكان وجوده سابقاً عليه غير متعلق بمادةٍ دون مادة ولا جوهرٍ دون جوهر . إذ ذلك الشىء لاعلاقة له مع شىء ، فيكون إمكان وجوده جوهراً لأنه شىء موجود بذاته . وبالجملة إن ١٥ لم يكن إمكان وجوده حاصلا كان غير ممكن الوجود ، ممتنعا ، وإذ هو حاصل موجود قائم بذاته - كما فرض - [١٧٨] فهو موجود جوهراً ، وإذ هو جوهر فله ماهية ليس لها من المضاف إذ كان الجوهر ليس بمضاف الذات ، بل يعرض له المضاف . فيكون لهذا القائم بذاته وجود أكثر من إمكان وجوده الذى هو به مضاف . وكلامنا فى نفس إمكان وجوده ، وعليه حكمنا أنه ليس فى موضوع ، والآن فقد صار أيضا فى موضوع ، هذا خلف .

(18) Hence, it is impossible for that which remains self-subsistent, being in no manner whatsoever in a subject or from a subject, to have existence after nonexistence. Rather, it must have some sort of relation with the subject in order to be. If, however, the thing that exists is self-subsistent but exists from some other thing, or with the existence of some other thing (in the first case, as with the body composed of form and matter; in the second, as with the rational soul existing with the formation of bodies), then the possibility of its existence would be related to that thing—not in [the sense] that that thing's being in potency consists in the body's being white [for example] in potency, nor in [the sense] that it has the potentiality of existing and of having within it the possibility of [the existence] of whiteness [for example] in the subject in which whiteness is imprinted, but [only in the sense] that it exists with it or with one of the states it has.

(19) [With] the body that comes into existence—as, for example, a fire that comes into existence—the possibility of its existence consists in its coming into existence from matter and form. Thus, the possibility of its existence has a receptacle in some respect: namely, its matter. [That] thing of it that comes to existence first—namely, the form—comes to exist in matter, and the body comes to exist by reason of the combination of the two: from matter, in one respect, and from form, in another respect. As for the soul, it also does not come into existence except with the existence of a bodily subject, at which point the possibility of its existence[18] would be in that [body], subsisting in it because of that matter being specifically related to it. For the soul can only come into existence after nonexistence, this being the possibility of its existence when certain bodies come to exist having a manner of composition suitable to render them an instrument for [the soul]. Through this [bodily] composition, its deserving creation from the primary [principle] is rendered distinct from its not deserving it from them. If, then, [the bodies] have the possibility of this composition, this is a possibility for the existence of the soul.

(20) In the case of every body from which an act proceeds neither accidentally nor by its being compelled by another body, [such a body] acts from whatever power there is in it. Regarding [its action] that [proceeds] by will and choice, this is evident.[19] As for that which is not through will and choice, this is because that act proceeds either [(a)] from [the body's] essence, [(b)] from something different from it that is corporeal, or [(c)] [from] something different from it that is incorporeal. If it proceeds [(a)] from its essence, and [if] its essence shares corporeality with

(١٨) فإذن لا يجوز أن يكون لما يبقى قائماً بنفسه لا فى موضوع ولا من موضوع بوجه من الوجوه وجود بعد ما لم يكن، بل يجب أن يكون له علاقة ما مع الموضوع حتى يكون. وأما إذا كان الشىء الذى يوجد قائما بنفسه لكنه يوجد من شىء غيره أو مع وجود شىء غيره، أما الأول فكالجسم من هيولى وصورة، وأما الثانى فكالأنفس الناطقة مع تكون الأبدان. فإن إمكان وجوده يكون متعلقا بذلك الشىء لا على أن ذلك الشىء بالقوة هو كون الجسم أبيض بالقوة ولا أن فيه قوة أن يوجد هو منطبعا فيه كون إمكان البياض فى الموضوع الذى ينطبع فيه البياض، بل على أن يوجد معه أو عند حال له.

(١٩) فالجسم الذى يحدث كنارحادثة إنما إمكان وجوده هو أن يحدث من المادة والصورة، فيكون لإمكان وجوده محل بوجه ما وهو مادته؛ فيكون الشىء الذى يحدث منه أولاً، وهو الصورة، يحدث فى المادة ويحدث الجسم لاجتماعهما من المادة بوجه ومن الصورة بوجه. وأما النفس فإنها لاتحدث أيضا إلا بوجود موضوع بدنى. وحينئذ يكون إمكان وجوده فى ذلك قائما به لاختصاص تلك المادة به، فإن النفس إنما يمكن وجودها بعد ما لم تكن، [١٧٩] وهو إمكان حدوثها عند وجود أجسام على نحوٍ من الامتزاج تصلح أن تكون آلة لها، ويتميز بها استحقاق حدوثها من الأوائل من لا استحقاقه عنها. فإذا كان فيها إمكان هذا الامتزاج فهو إمكان لوجود النفس.

(٢٠) وكل جسم فإنه إذا صدر عنه فعل ليس بالعرض ولا بالقسر من جسم آخر فإنه يفعل بقوة ما فيه؛ أما الذى بالإرادة والاختيار فلأن ذلك ظاهر. وأما الذى ليس بالإرادة والاختيار فلأن ذلك الفعل إما أن يصدر عن ذاته أو يصدر عن شىء مباين له جسمانى أو عن شىء مباين له غير جسمانى. فإن صدر عن ذاته وذاته تشارك الأجسام

the other bodies but differs from them in that that act proceeds from it,[20] then there is in its essence a meaning additional to corporeality—namely, the principle for the proceeding of the act from it. This is the thing termed "potency." If it proceeds [(b)] from another body, then this act would [proceed] from this body either accidentally or through compulsion. But it was supposed to have proceeded neither by compulsion from another body nor accidentally.[21] If [the act proceeds (c)] from a separate thing, then this body's being exclusively related to this mediation [of the act] from that incorporeal separate thing would be either due to its being body, or [due] to a potency in it, or [due] to a potency in that separate thing. If it is by reason of its being body, then every body must share with it [this property of mediating the act], when [in fact] every body does not. If [this mediating property] is due to a potency in [the body], then that potency is a principle for the proceeding of that act from [the separate incorporeal thing]; this would also be the case if it[22] had emanated from and by the help of the separate [principle], or because of its being the first principle in it.

(21) If, however, this is due to a potency in the separate thing, then it is either [the case] that that very potency necessitates that [act], or that [it is necessitated by] an exclusive specification of a will. If [that] very potency necessitates that [act], then it must either be the case that necessitating that [act] is due to this very body for one of the [reasons] mentioned [above]—which brings the discussion back to where we were before—or that this is by way of the will, in which case that will would have differentiated that body from other bodies, either because of a property peculiar to it, or as an haphazard venture and in whichever coincidental way. If [that will has differentiated the body] haphazardly and in whichever coincidental way, then it would not continue [to follow] this eternal order, or [a pattern] that is prevalent.[23] For coincidental matters are those which are neither permanent nor prevalent. But natural things are permanent and prevalent and, hence, are not coincidental.

(22) It thus remains that this is due to a property peculiar to it and to no other body, and that this property [is such] that from it the proceeding of the act is willed. It then follows that this is willed either because that property necessitates that act, or that it [renders it to occur] prevalently, or that it neither necessitates it nor [renders it to occur] prevalently. If it necessitates it, then it is the principle of that [act]. If [it renders the act to occur] prevalently,[24] then that which is prevalent, as you have learned in

الأخرى فى الجسمية وتخالفها فى صدور ذلك الفعل عنها فإذن فى ذاته معنى زائد على الجسمية هو مبدأ صدور هذا الفعل عنه، وهذا هو الذى يسمى قوة؛ وإن كان ذلك عن جسم آخر، فيكون هذا الفعل عن هذا الجسم بِقَسر أو عرض، وقد فرض لا بقسر من جسم آخر ولا عرض. وإن كان عن شىءٍ مفارقٍ فلا يخلو إما أن يكون اختصاص هذا
٥ الجسم بهذا التوسط عن ذلك المفارق هو بما هو جسم، أو لقوة فيه، أو لقوة فى ذلك المفارق. فإن كان بما هو جسم، فكل جسم يشاركه فيه، لكن ليس يشارِكُه فيه. وإن كان لقوة فيه فتلك القوة مبدأ صدور ذلك الفعل عنه، وأيضا إن كان قد يفيض من المفارق وبمعاونته، أو لكونه المبدأ الأول فيه. [١٨٠]

(٢١) وأما إن كان لقوة فى ذلك المفارق فإما أن تكون نفس تلك القوة توجب ذلك،
١٠ أو اختصاص إرادة. فإن كان نفس القوة توجب ذلك، فلا يخلو أن يكون إيجاب ذلك، عن هذا الجسم بعينه لأحد الأمور المذكورة، ويرجع الكلام من رأس، وإما أن يكون على سبيل الإرادة، فلا يخلو إما أن تكون تلك الإرادة ميزت هذا الجسم بخاصية يختص بها من سائر الأجسام، أو جزافا وكيف اتفق. فإن كان جزافا كيف اتفق لم يستمر على هذا النظام الأبدى [أو][١] أكثرى، فإن الأمور الاتفاقية هى التى ليست دائمة ولا أكثرية، لكن
١٥ الأمور الطبيعية دائمة وأكثرية فليست باتفاقية.

(٢٢) فبقى أن يكون بخاصية يختص بها من سائر الأجسام، وتكون تلك الخاصية مرادا منها صدور ذلك الفعل؛ ثم لا يخلو إما أن يراد ذلك لأن تلك الخاصية توجب ذلك الفعل، أو تكون منه فى الأكثر، أو لا توجب ولا تكون منه فى الأكثر. فإن كان يوجب فهو مبدأ ذلك. وإن كان فى الأكثر، والذى فى الأكثر - كما علمت فى الطبيعيات - هو

---

[١] و. أو

the *Physics,* is the very thing that necessitates. It has, however, an impediment. This is because its having the property of having the matter [occur] prevalently is due to an inclination in its nature in the direction of what [proceeds] from it so that, if [that which would proceed from it] does not exist, this is due to an impediment. [Turning back to the second alternative,] that which is rendered prevalent is also necessitated in itself when there is no impediment—the necessitated being that to which the affair comes safely, free from an impediment. If, then, this special property neither necessitates it nor renders it [an occurrent] prevalent, then [the act's proceeding] from it and its not [proceeding] from it would be one and the same. Being specifically attached to it would be a haphazard venture. But it has been stated that it is not a haphazard venture.

(23) Similarly, if it is said that its being possessor of this special property has the higher claim [for the production of the act], this means that its proceeding from it is the more appropriate. Hence, it either necessitates it or facilitates its necessitation. That which facilitates is a cause, either essentially or accidentally. If there is no cause that is essential other than it, then it is not accidental. [This is] because that which is accidental is in accordance with the two above mentioned ways. It remains, then, that this special property is in itself necessitating. The necessitating special property is thus termed "potency," and this is the potency from which bodily acts proceed, even if [they do so] with aid from a more remote principle.

(24) Let us [now] confirm [our] showing that every originated thing has a material principle, and thus we say in brief: Everything that is originated after not being must necessarily have matter. [This is] because every generated thing requires for its generation—before its generation—that it be possible of existence in itself. For, if it were impossible of existence in itself, it would not exist at all. The possibility of its existence does not consist in [the fact] that the agent has the power [to enact] it. Rather, the agent has no power to [enact] it if it is not possible in itself. Do you not see that we say, "There is no power over the impossible, power being over only that whose existence is possible"? If the possibility of a thing's existence were identical with the power [to enact] it, this would be as though, in this statement, we are saying, "Power is only that over which there is power," and as though we are saying, "The impossible is not enactable by power because it is not enactable by power." By examining the thing itself, we would not know, then, that this thing is [enactable] by power or not [enactable] by power; but [we would know this only] by examining the state of the power of the one endowed with power, whether or not it has power over it. If it becomes problematic for us to know whether it is

بعينه الذى يوجب لكن له عائق لأن اختصاصه بأن يكون الأمر أكثر يكون بميل من طبيعته
إلى جهة ما يكون منه، فإن لم يكن فيكون لعائق، فيكون الأكثرى أيضا فى نفسه موجباً
إن لم يكن عائق، ويكون الموجب هو الذى يسلم له الأمر بلا عائق وإن كانت تلك الخاصية
لا توجبه ولا تكون منه فى الأكثر، فكونه عنه وعن غيره واحد. فاختصاصه به جزاف؛
٥ وقيل إنه ليس بجزاف. [١٨١]

(٢٣) وكذلك إن قيل: إن كونه صاحب تلك الخاصية أولى، فمعناه أن صدوره
عنها أوفق. فهو إذن موجب له أو ميسّر لوجوبه. والميسّر إما علة بالذات وإما بالعرض؛
فإذا لم تكن علة أخرى بالذات غيره فليس هو بالعرض، لأن الذى بالعرض هو على أحد
النحوين المذكورين؛ فبقى أن تلك الخاصية بنفسها موجبة. فالخاصية الموجبة تسمى قوة،
١٠ وهذه القوة عنها تصدر الأفاعيل الجسمانية وإن كان بمعونة من مبدأ أبعد.

(٢٤) ولنؤكد بيان أن لكل حادث مبدأ مادياً، فنقول بالجملة: إن كل حادث بعد
ما لم يكن فله لا محالة مادة، لأن كل كائن يحتاج إلى أن يكون - قبل كونه - ممكن
الوجود فى نفسه، فإنه إن كان ممتنع الوجود فى نفسه لم يكن ألبتة. وليس إمكان وجوده
هو أن الفاعل قادر عليه، بل الفاعل لا يقدر عليه إذا لم يكن هو فى نفسه ممكنا. ألا
١٥ ترى أنا نقول: إن المحال لا قدرة عليه، ولكن القدرة هى على ما يمكن أن يكون؟ فلو
كان إمكان كون الشىء هو نفس القدرة عليه، كان هذا القول كأنا نقول: إن القدرة إنما
تكون على ما عليه القدرة، وكأنا نقول: إن المحال ليس عليه قدرة لأنه ليس عليه قدرة،
وما كنا نعرف أن هذا الشىء مقدور عليه أو غير مقدور عليه بنظرنا فى نفس الشىء،
بل بنظرنا فى حال قدرة القادر هل عليه قدرة أم لا. فإن أشكل علينا أنه مقدور عليه أو

enactable by power or not enactable by power, we would not be able to know this at all. For, if we knew this by way [of knowing] that that thing is impossible or possible—and the meaning of impossible is that it is not enactable by power, and the meaning of possible is that it is enactable by power—then we would have defined the unknown by the unknown. It is, hence, evident—clear—that the meaning of a thing's being possible in itself is other than the meaning of its being enactable by power, even if, in subject, the two are the same. Its being enactable by power is a necessary concomitant of its being possible in itself. Its being possible in itself is in terms of its being considered in itself, whereas its being enactable by power is in terms of its being considered in terms of its relation to that which brings about its existence.

(25) Now that this has been established, we say: With every originated thing, before its origination, it is in itself [such] that it is possible for it to exist or impossible for it to exist. That whose existence is impossible does not exist. That whose existence is possible is preceded by the possibility of its existence and [the fact] that it is possible of existence. It follows, then, that the possibility of its existence is either a nonexistent idea or an existent idea. It is impossible for it to be a nonexistent idea; otherwise, the possibility of its existence would not have preceded it. It is, hence, an existent idea. But every existent idea either subsists in a subject or does not subsist in a subject. And everything that does not subsist in a subject has a special existence through which it is not necessary for it to be related. The possibility of existence, however, is only [what it is] in terms of [its] relation to that for which it is a possibility of existence. Hence, the possibility of existence is not a substance that is not in a subject. It is, thus, an idea in a subject and an occurrent to a subject.

(26) We call the possibility of existence the potentiality of existence. And we term the bearer of the potentiality of existence, which has the potentiality of a thing's existence, "subject," "hyle," "matter," and other [names] according to various ways of considering [things]. Hence, every temporally originated thing is preceded by matter. We therefore say:

(27) These sections we have offered [may] make one imagine that potentiality (in an absolute sense) precedes the act and is prior to it, not only in time. This is [a view] to which a generality of the Ancients inclined.

غير مقدور [١٨٢] عليه، لم يمكننا أن نعرف ذلك ألبتة؛ لأنا إن عرفنا ذلك من جهة أن الشىء محال أو ممكن وكان معنى المحال هو أنه غير مقدور عليه ومعنى الممكن أنه مقدور عليه، كنا عرفنا المجهول بالمجهول. فبين واضح أن معنى كون الشىء ممكناً فى نفسه هو غير معنى كونه مقدوراً عليه وإن كانا بالموضوع واحدا، وكونه مقدورا عليه ٥ لازم لكونه ممكنا فى نفسه، وكونه ممكنا فى نفسه هو باعتبار ذاته وكونه مقدورا عليه هو باعتبار إضافته إلى موجده.

(٢٥) وإذ قد تقرّر هذا، فإنا نقول: إن كل حادث فإنه قبل حدوثه إما أن يكون فى نفسه ممكناً أن يوجد أو محالا أن يوجد. والمحال أن يوجد لا يوجد. والممكن أن يوجد قد سبقه إمكان وجوده، وأنه ممكن الوجود، فلا يخلو إمكان وجوده من أن يكون معنى ١٠ معدوماً أو معنى موجوداً. ومحال أن يكون معنى معدوما وإلا فلم يسبقه إمكان وجوده، فهو إذن معنى موجود. وكل معنى موجود فإما قائم فى موضوع أو قائم لا فى موضوع، وكل ماهو قائم لا فى موضوع فله وجود خاص لا يجب أن يكون به مضافا. وإمكان الوجود إنما هو بالإضافة إلى ماهو إمكان وجود له. فليس إمكان الوجود جوهرا لا فى موضوع؛ فهو إذن معنى فى موضوع وعارض لموضوع.

١٥ (٢٦) ونحن نسمى إمكان الوجود قوة الوجود؛ ونسمى حامل قوة الوجود الذى فيه قوة وجود الشىء موضوعاً وهيولى ومادةً وغير ذلك بحسب اعتبارات مختلفة، فإذن كل حادث فقد تقدمته المادة. فنقول:

(٢٧) إن هذه الفصول التى أوردناها [١٨٣] توهم أن القوة – على الإطلاق – قبل الفعل ومتقدمة عليه لا فى الزمان وحده؛ وهذا شىء قد مال إليه عامة من القدماء،

Some have made for hyle an existence prior to form and [maintained] that the Agent bestowed form on it thereafter, either [as something] initiated by Himself, or for some [other] reason beckoning Him to it—as was thought [in the latter case] by one who meddled in what is none of his affair and who lacked the competence to delve into [matters] similar to this. Such a person has thus said: "A sudden uncontrollable whim[25] befell something akin to the soul, [prompting it] to engage in [the task] of managing hyle and of endowing it with form. But it did not perform [such] managing well and was not equal to the task of [properly] endowing [hyle] with form.[26] The Creator then stepped in and [properly] set its [affairs] aright." Some other has said: "These things moved throughout eternity by their natures in an irregular manner. The Creator gave help to their natures and gave them order."[27] Some among them have said: "The eternal is darkness, an abyss of an infinity that remains motionless, which was then set into motion"; or else [some have adopted the doctrine] of "the mixture" upheld by Anaxagoras. [They held such views] because they said that potentiality precedes the act, as with seeds and sperm and all things that are artifacts. We must, hence, examine this and discourse on it.

(28) We say: The state of affairs regarding particular things that are generated and corrupted is as they have stated. For potency in [these particular things] precedes the act in terms of a temporal precedence. As regards universal things or eternal noncorruptible things, even though [they be] particulars, whatever is in potency never precedes them at all. Moreover, after [taking into account] these conditions, potency is posterior in all respects. This is because, inasmuch as potency does not subsist in itself, it must subsist in a substance that needs to be in act. For, if it had not become actual, it would not be prepared to receive anything. For that which is absolutely nonexistent cannot receive anything.

(29) Moreover, something may well be in act without being required to have been anything in potency—as with the eternal entities, for these are always in act. In this respect, then, the reality of that which is in act is prior to the reality of that which is, in essence, potency. In another respect, also, potency needs to be actualized by something existing in act at the time of the thing's being in potency, not in that the latter comes into existence with the act; for that [act] also requires something else to move it [and so on, with the process] leading to an actual existent that did not originate in time. In most cases, that which moves potency into act

فبعضهم جعل للهيولى وجودا قبل الصورة، وأن الفاعل ألبسها الصورة بعد ذلك إما ابتداءً من نفسه وإما لداع دعاه إليه، كما ظنه بعض الشارعين فيما لا يعنيه ولا له درجة الخوض فى مثله. فقال: إن شيئاً كالنفس وقع له فلتةً أن اشتغل بتدبير الهيولى وتصويرها فلم يحسن التدبير ولا كمل لحسن التصوير، فتداركها البارى تعالى وأحسن تقويمها. ومنهم من قال: إن هذه الأشياء كانت فى الأزل تتحرك بطباعها حركات غير منتظمة، فأعان البارى تعالى طبيعتها ونظمها. ومنهم من قال: إن القديم هو الظلمة أو الهاوية أو شىء لا يتناهى لم يزل ساكنا، ثم حرك، أو الخليط الذى يقول به أنكساغورس. وذلك لأنهم قالوا: إن القوة تكون قبل الفعل، كما فى البذور والمنى وفى جميع ما يصنع. فبالحرى أن نتأمل هذا ونتكلم فيه.

(٢٨) فنقول: أما الأمر فى الأشياء الجزئية الكائنة الفاسدة فهو على ما قالوا، فإن القوة فيها قبل الفعل قبليةً فى الزمان؛ وأما الأمور الكلية أو المؤبدة التى لا تفسد وإن كانت جزئية فإنها لاتتقدمها التى بالقوة ألبتة. ثم القوة متأخرة بعد هذه الشرائط من كل وجه؛ وذلك لأن القوة إذ ليست تقوم بذاتها فلابد لها من أن تقوم بجوهر يحتاج أن يكون بالفعل. فإنه إن لم يكن صار بالفعل فلا يكون مستعداً لقبول شىء؛ فإن ماهو ليس مطلقا فليس ممكنا أن يقبل شيئًا. [١٨٤]

(٢٩) ثم قد يكون الشىء بالفعل ولا يحتاج إلى أن يكون بالقوة شيئاً كالأبديات فإنها دائما بالفعل. فمن هذه الجهة حقيقة ما بالفعل قبل حقيقة القوة بالذات. ومن وجه آخر أيضا فإن القوة تحتاج أن تخرج إلى الفعل بشىء موجود بالفعل وقت كون الشىء بالقوة، ليس إنما يحدث ذلك الشىء حدوثا مع الفعل. فإن ذلك أيضا يحتاج إلى مخرج

is something homogeneous with that act, existing in actuality before the action—as in the case of the hot that heats and the cold that cools. Moreover, it is often the case that that which is in potency, inasmuch as it is the subject bearing potency, comes into existence through that which is in act, where the act is prior to potency in time, not [contemporaneous] with it. For sperm comes to be from the human, and seed from the tree, so that, from [the former], a human comes to be, and, from [the latter], a tree. Hence, the supposition that the act in these matters precedes potency has no priority to the supposition that potency precedes the act.

(30) Moreover, in conception and definition, the act precedes the potential. This is because you cannot define potency except as belonging to act, whereas, in defining and conceiving the act, you do not need [to maintain] that it belongs to potency. Thus, you define and intellectually apprehend a square without there occurring to your mind the potentiality of its receptivity, but you cannot define the potentiality to become a square except by mentioning the square either verbally or mentally, making this part of your definition.

(31) Also, act is prior to potency in perfection and purpose. For potentiality is a deficiency, while actuality is a perfection. The good in all things is in conjunction with being actual. Where there is evil, there is that which is potency in some respect. For, when a thing is an evil, then it is either [(a)] in itself and in every respect an evil (and this is impossible, because, if it exists, then inasmuch as it is an existent, it is not an evil; but it would be an evil inasmuch as it lacks the existence of a perfection—as, for example, ignorance in the ignorant) or [(b)] because it necessitates this in another, as in the case of injustice in the unjust. For injustice is an evil because it decreases the nature of the good in the one who has injustice [as a characteristic] and [it lessens] safety, wealth, or some other thing in the one incurring injustice so that, inasmuch as it is evil, it is mixed with nonexistence and something that is in potency. For, if that which is in potency were not with or of [evil], then the perfections which necessarily adhere to things would [all] be present and there would be no evil in any respect whatsoever.

آخر وينتهى إلى شىء موجود بالفعل لم يحدث. وفى أكثر الأمر فإنما يخرج القوة إلى الفعل شىء مجانس لذلك الفعل موجود قبل الفعل بالفعل كالحار يسخن والبارد يبرد. وأيضاً فكثيرا ما يوجد ما هو بالقوة، من حيث هو حامل القوة، عن الشىء الذى هو بالفعل، حتى يكون الفعل بالزمان قبل القوة لا مع القوة. فإن المنى كان عن الإنسان والبذر عن الشجرة حتى كان عن ذلك إنسان وعن هذا شجرة. فليس أن يفرض الفعل فى هذه الأشياء قبل القوة أولى من أن تفرض القوة قبل الفعل.

(٣٠) وأيضا فإن الفعل فى التصور والتحديد قبل القوة، لأنك لا يمكنك أن تحد القوة إلا أنها للفعل. وأما الفعل فإنك لاتحتاج فى تحديده وتصويره أنه للقوة. فإنك تحد المربع وتعقله من غير أن يخطر ببالك قوة قبوله، ولا يمكنك أن تحد القوة على التربيع إلا أن تذكر المربع لفظا أو عقلا وتجعله جزء حده.

(٣١) وأيضا فإن الفعل قبل القوة بالكمال والغاية. فإن القوة نقصان والفعل كمال. والخير فى كل شىء إنما هو مع الكون بالفعل؛ وحيث الشر فهناك ما بالقوة [١٨٥] بوجه ما. فإن الشىء إذا كان شراً فإما أن يكون لذاته شراً ومن كل وجه، وهذا محال. فإنه إن كان موجوداً فمن حيث هو موجود ليس بشر، وإنما يكون شرا من حيث هو فيه عدم كمال مثل الجهل للجاهل، أو لأنه يوجب فى غيره ذلك مثل الظلم للظالم. فالظلم إنما هو شر لأنه ينقص من الذى فيه الظلم طبيعة الخير، ومن الذى عليه الظلم السلامة أو الغنى، أو غير ذلك، فيكون من حيث هو شر مشوبا بعدم وبشىء بالقوة. ولو أنه لم يكن معه ولا منه ما بالقوة لكانت الكمالات التى تجب للأشياء حاضرة فما كان شرا بوجه من الوجوه.

(32) It is clear, then, that that which is in act is the good, inasmuch as it is [in act], and that that which is in potency is either evil or that from which evil comes about. Know that the potential [to do] evil is better than actual [evil] and that being [good] in act is better than the potential [for] good. The evil person is not evil because of the potentiality of evil but because of the positive disposition toward evil.

(33) To return now to where we were, we say: You have known the state of the priority of potency in the absolute [sense].[28] As for particular potentiality, it may precede the act for which it is a potentiality, and it may be preceded by an act similar to it, whereby [its potentiality] derives from [the act]. This [latter circumstance] may not be necessary, but there may be with it some other thing through which the potential becomes actual. Otherwise, there will be no act at all, since potentiality by itself is insufficient to become an act but requires that which would change it from potentiality to actuality.

(34) You have thus learned that, in reality, act is prior to potency and, moreover, that it is prior in terms of nobility and perfection.

Chapter [Three]

On the complete, the incomplete, and what is above completion; on the whole and on the total

(1) The complete, [when] first defined,[1] was defined in terms of enumerated things[2] if all that had to be achieved for a thing would have been achieved in terms of number, such that nothing of [what needed to be achieved] remained nonexisting. It was then transferred to things having continuous quantity. It was thus said [that a thing was] "complete in stature," since, for the populace, [stature] was also enumerable because it was known to the populace inasmuch as it is measurable; and, if measurable, it was inevitably enumerated. They then transferred that to qualities and powers, saying, "Such [an individual] is complete in strength, complete in whiteness, complete in beauty, and complete in goodness," as though all that ought to belong to him by way of what is good had taken place, nothing outside remaining.

(٣٢) فبيّن أن الذى بالفعل هو الخير من حيث هو كذلك، والذى بالقوة هو الشر أو منه الشر. واعلم أن القوة على الشر خير من الفعل، والكون بالفعل خيراً خير من القوة على الخير، ولا يكون الشرير شريرا بقوة الشر، بل بملكة الشر.

(٣٣) ونرجع إلى ماكنا فيه، فنقول: قد علمت حال تقدم القوة مطلقا؛ وأما ٥ القوة الجزئية فيتقدم الفعل الذى هو قوة عليه؛ وقد يتقدمها فعل مثل فعلها حتى تكون القوة منه؛ وقد لا يجب لكن يكون معها شىء آخر به تخرج القوة إلى الفعل وإلا لم يكن فعل ألبتة بموجود، إذ القوة وحدها لا تكفى فى أن تكون فعل، بل تحتاج إلى مخرج للقوة إلى الفعل.

(٣٤) فقد علمت أن الفعل بالحقيقة أقدم من القوة، وأنه هو المتقدم بالشرف ١٠ والتمام. [١٨٦]

[الفصل الثالث]

(ج) فصل

فى التام، والناقص، وما فوق التمام، وفى الكل، وفى الجميع.

(١) التام أول ماعرف عرف فى الأشياء ذوات العدد، إذا كان جميع ما ينبغى أن ١٥ يكون حاصلا للشىء قد حصل بالعدد، فلم يبق شىء من ذلك غير موجود. ثم نقل ذلك إلى الأشياء ذوات الكم المتصل، فقيل: تام فى القامة إذا كانت تلك أيضا عند الجمهور معدودة لأنها إنما تعرف عند الجمهور من حيث تقدر، وإذا قدرت لم يكن بد من أن تعدّ. ثم نقلوا ذلك إلى الكيفيات والقوى، فقالوا: كذا تام القوة وتام البياض وتام الحسن وتام الخير، كأن جميع ما يجب أن يكون له من الخير قد حصل له ولم يبق شىء من خارج.

(2) Moreover, if there was something homogeneous with the thing, [the latter] not needing it in something necessary or useful and the like, they deemed [the former] superfluous [and the latter] complete without it. Furthermore, if that which a thing needs for itself [to be complete] has taken place, [but] with it there [also] took place some other thing of its genus that was not needed for the basis of the essence of [the former]—except that, even if not needed in that [former] thing, it is useful within its category—it was said of all this: "It is above completion and beyond the end."

(3) This, then, is the complete and completion. It is as though it is a name for the limit. It is at first [used] for number, then for other [things] in terms of order.

(4) The populace would also not say, of that which possessed number, that it is complete if it were less than three; and, similarly, it is as though they would not speak of it as "a whole" and "a total." It is as though the three became complete [for them] because it has a beginning, a middle, and an end ([as if] a thing's being [such] that it has a beginning, a middle, and an end renders it complete)—[this] because [for them] the origin of [the concept of] "completeness" lies in number.

(5) Moreover, it is not in the nature of any number inasmuch as it is number to be complete in an absolute sense. For, in the case of all numbers, there will be those of the genus of its units that are not found in it. Rather, it would be complete only in being ten and in being nine;[3] but, inasmuch as it is number, it cannot be complete inasmuch as it is number. However, inasmuch as it has a beginning, a middle, and an end, it is complete. [This is] because, inasmuch as it has [only] a beginning and an end, it would be incomplete by way of there being nothing between them whose function is to be between them—namely, the middle. Use this as a measure to [judge] the rest of the divisions—that is, that there should be a middle but no end, or a middle and an end, but having lost that which should be the beginning. Moreover, it is impossible that there should be in number two beginnings of which one is not in some manner an intermediary, except in the case of two numbers; nor could there be two ends, one of which is not an intermediary in some manner, except in the case of two numbers.

(٢) ثم إذا كان من جنس الشىء شىء، وكان لا يحتاج إليه فى ضرورة أو منفعة أو نحو ذلك، [رأوه][١] زائدا ورأوا الشىء تاما دونه. ثم إن كان ذلك الذى يحتاج إليه الشىء فى نفسه قد حصل وحصل معه شىء آخر من جنسه ليس يحتاج إليه فى أصل ذات الشىء إلا أنه وإن كان ليس يحتاج إليه فى ذلك الشىء فهو نافع فى بابه، قيل لجملة ذلك: إنه فوق التمام ووراء الغاية. ٥

(٣) [فهذا][٢] هو التام والتمام. فكأنه اسم للنهاية، وهو أولا للعدد، ثم لغيره على الترتيب. [١٨٧]

(٤) وكان الجمهور لا يقولون لذى العدد إنه تام أيضا إذا كان أقلّ من ثلاثة، وكذلك كأنهم لا يقولون له كل وجميع. وكأن الثلاثة إنما صارت تامة لأن لها مبدأ وواسطة ونهاية، وإنما كان كون الشىء له مبدأ وواسطة ونهاية تجعله تاما لأن أصل التمام كان فى العدد. ١٠

(٥) ثم لم يكن هذا فى طبيعة عدد من الأعداد من حيث هو عدد أن يكون تاما على الإطلاق، فإن كل عدد فمن جنس وحدانياته ما ليس موجودا فيه؛ بل إنما يكون تاما فى العشرية والتسعية، وأما من حيث هو عدد فليس يجوز أن يكون تاماً من حيث هو عدد. وأما من حيث له مبدأ ومنتهى وواسطة فهو تام، لأنه من حيث يكون له مبدأ ومنتهى يكون ناقصا من جهة ما ليس فيما بينهما شىء من شأنه أن يكون بينهما وهو الواسطة. وقس عليه سائر الأقسام أى أن يكون واسطة وليس منتهى، أو واسطة ومنتهى وقد فقد ما يجب أن يكون مبدأ. ثم من المحال أن يكون مبدآن فى الأعداد ليس أحدهما واسطة بوجه إلا لعددين ولا منتهيان ليس أحدهما واسطة بوجه إلا لعددين. ١٥

---

[١] ورأوه [٢] فهو. فهذا

(6) As for intermediaries, these can become many, except that, in their aggregate, they are as one thing in being intermediary. Moreover, multiplicity has no known limit. Hence, the realization of commencement, finality, and intermediacy is the most complete thing that can occur in an order [of this kind]. This belongs only to number and is confined only to being triune.[4]

(7) If [now] we have indicated this much, let us desist from [discussing] it [any further]. For it is not our custom to discourse on the like of these things that rest on persuasive suppositions and do not belong to the syllogistic, scientific methods. Rather, we say:

(8) The sages have also transferred "the complete" to [make it refer to] the reality of existence. In one way, they said, "The complete is the thing which is such that its existence is not perfected by that which does not belong to it. Rather, whatever [is needed for its perfection] is [already] realized for it." In another way, they said, "The complete is that which has [the above] description with [the additional] condition that its existence by itself in the most perfect way belongs to it alone and is realized for it, no [part] of it belonging but to it. And nothing of the genre and existence, in excess of this thing, is related to it in a primary way, not [even] by another cause."

(9) That which is above completion, [they held,] is that which has the existence which it ought to have and an excess of existence for the rest of things. It is as though it has the existence due to it, as well as that additional existence which it does not have to have [to be complete] but which is in excess [for the sake of other] things, this [excess] coming from its essence. They then made this the rank of the First Principle, who is above completion and from whose existence in Himself (not through the cause of another) emanates existence over all things, in excess of His own existence.

(10) Then they assigned the rank of completion to one of the separate intellects which, in its first existence, is in act—not mixed with what is in potency—and does not expect another existence [to come about from it]. For, every other thing that comes about from it is also from the existence emanating from the First.

(٦) وأما الوسائط فقد يجوز أن تكثر إلا أنها تكون جملتها فى أنها واسطة كشىءٍ واحد؛ ثم لا يكون للتكثر حد يوقف عليه. فإذن حصول المبدئية والنهاية [١٨٨] والتوسط هو أتم ما يمكن أن يقع فى ترتيب مثله، ولا يكون ذلك إلا للعدد ولا يكون منحصراً إلا فى الثلاثية.

٥ (٧) وإذا أشرنا إلى هذا المبلغ فلنعرض عنه، فليس من عادتنا أن نتكلم فى مثل هذه الأشياء التى تبنى على تخمينات إقناعية وليست من طرق القياسات العلمية. بل نقول:

(٨) إن الحكماء أيضا قد نقلوا التام إلى حقيقة الوجود، فقالوا من وجه: إن التام هو الذى ليس شىء من شأنه أن يكمل به وجوده بما ليس له بل كل ما هو كذلك فهو حاصل له، وقالوا من وجه آخر: إن التام هو الذى بهذا الصفة مع شرط أن وجوده بنفسه

١٠ على أكمل ما يكون له هو وحده حاصل له وليس منه إلا ماله، وليس ينسب إليه من جنس الوجود شىء فضل على ذلك الشىء نسبة أولية لا بسبب غيره.

(٩) وفوق التمام ما له الوجود الذى ينبغى له، ويفضل عنه الوجود لسائر الأشياء كأن له وجوده الذى ينبغى له، وله الوجود الزائد الذى ليس ينبغى له، ولكن يفضل عنه للأشياء، وذلك من ذاته. ثم جعلوا هذا مرتبة المبدأ الأول الذى هو فوق التمام، ومن وجوده

١٥ فى ذاته لا بسبب غيره يفيض الوجود فاضلا عن وجوده على الأشياء كلها. [١٨٩]

(١٠) وجعلوا مرتبة التمام لعقل من العقول المفارقة الذى هو فى أول وجوده بالفعل لا يخالطه ما بالقوة، ولا ينتظر وجودا آخر، فإن كل شىء آخر [يوجد عنه]،[١] فذلك أيضا من الوجود الفائض من الأول.

---

[١] [يوجد عنه]، قنواتي

(11) Below completion they placed two things: the sufficient and the deficient. The sufficient is that upon which is bestowed that through which its own essential perfection is realized. The absolutely deficient is that which is in [constant] need of another to furnish it with [one] perfection after another. An example of the sufficient is the rational soul of the whole—I mean, the heavens. For it, in itself, performs the acts belonging to it and brings about the perfections that must come about successively, not all at once,[5] and which do not remain permanently,[6] except those among the perfections that belong to substance and form. For [the sufficient] does not separate from what is in potency, even though it has a principle that moves its potentiality into act, as you will learn. As for the deficient, it is like those things in [the realm of] generation and corruption.

(12) The expression "completeness," the expression "the whole," and the expression "the total" are almost close in their signification. It is not, however, a condition of "completeness" that it should encompass a plurality, either in potency or in act. As for "the whole" [on the other hand] it must belong to plurality, either in potency or in act. Rather, unity in many things is the existence that ought to be for [the complete].[7] As regards "completeness" in things possessing measure and number, in subject matter it seems to be identical with "the whole." Thus, a thing is "complete" inasmuch as there is nothing remaining outside it and is a "whole" because what it requires is realized in it. Hence, in relation to the existing multiplicity restricted to it, it is a "whole"; and, in relation to that which does not remain outside it, it is "complete."

(13) Then there was a difference of opinion concerning the two expressions "the whole" and "the total," in the manner the two are to be considered. At times, [philosophers] would say that "the whole" is said of both continuous and discrete [quantities], "the total" being said only of the discrete. At other times, they would say that "the total" is said specifically of that whose posture does not change, while "the whole" is said of that whose posture changes, and that "whole" and "total" are both said of whatever has both states.

(١١) وجعلوا دون التمام شيئين: المكتفى والناقص. والمكتفى هو الذى أعطى ما به يحصل كمال نفسه فى ذاته، والناقص المطلق هو الذى يحتاج إلى آخر يمده الكمال بعد الكمال. مثال المكتفى: النفس النطقية التى للكل، أعنى السموات، فإنها بذاتها تفعل الأفعال التى لها وتوجد الكمالات التى يجب أن يكون لها شىء بعد شىء لا تجتمع كلها دفعة واحدة، ولا تبقى أيضا دائما إلا ما كان من كمالاتها التى فى جوهرها وصورتها، فهو لا يفارق ما بالقوة وإن كان فيه مبدأ يخرج قوته إلى الفعل، كما تعلم هذا بعد. وأما الناقص فهو مثل هذه الأشياء التى فى الكون والفساد.

(١٢) ولفظ التمام ولفط الكل ولفظ الجميع تكاد أن تكون متقاربة الدلالة. لكن التمام ليس من شرطه أن يحيط بكثرة بالقوة أو بالفعل. وأما الكل فيجب أن يكون لكثرة بالقوة أو بالفعل، بل الوحدة فى كثير من الأشياء هو الوجود الذى ينبغى له. وأما التمام فى الأشياء ذوات المقادير والأعداد فيشبه أن يكون هو بعينه الكل فى الموضوع. فالشىء «تام» من حيث إنه لم يبق شىء خارجاً عنه وهو «كل» لأن ما يحتاج إليه حاصل فيه. فهو بالقياس إلى الكثرة الموجودة المحصورة فيه «كل» وبالقياس إلى ما لم يبق خارجا [عنه][١] «تام». [١٩٠]

(١٣) ثم قد اختلف فى لفظى الكل والجميع على اعتباريهما، فتارةً يقولون: إن الكل يقال للمتصل والمنفصل، والجميع لا يقال إلا للمنفصل، وتارةَ يقولون: إن الجميع يقال خاصة لما ليس لوضعه اختلاف والكل لما لوضعه اختلاف، ويقال: «كل» «وجميع» معاً لما يكون له الحالان جميعا.

---

[١] وعنه. عنه، قنواتي

(14) You know that these expressions ought to be used according to accepted idiom. In one way, it is preferable to say "whole" to that which has disconnection so as to have a part, for "the whole" is spoken of in relation to the part. "The total" should also be likewise. For "the total" derives from the sum, and the sum belongs to actual ones or actual units. Usage, however, has applied it to whatever thing whose parts and [single] unit are in potency. "The whole" was originally considered to be astride the part, "the total" astride the one. It is as though "the whole" was considered as having within it that which would enumerate it, even if no attention is paid to its oneness, whereas it is as though the total was considered as having units, even though no one paid attention to enumerating it.

(15) All this talk seems superfluous, however; for conventional usage has rendered them thereafter running the same course, so that "the whole" and "the total" came to be said also about things that are not quantitative, since these are amenable to be quantified accidentally, as with "the whole of whiteness" and "the whole of blackness," or when they are prone to become intensified or weakened, as with "the whole of heat" and "the whole of power." Moreover, a thing composed of different things—such as animal—is spoken of as a "whole," since it is composed of soul and body.

(16) As for "the part," it is sometimes said of that which is enumerated and at [other] times of that which is something of the thing, having another with it, even though it does not enumerate [the thing]. Sometimes this is specifically designated with the name "some." Of the part, there is that where a thing divides, not in quantity, but in existence—as with soul and body, for the animal; hyle and form, for the composite thing; and, in general, that from which the thing whose principles are different is composed.

(١٤) وأنت تعلم أن هذه الألفاظ يجب أن تستعمل على ما يقع عليه الاصطلاح، والأحرى من وجه أن يقال: «كل» لما كان فيه انفصال حتى يكون له جزء. فإن الكل يقال بالقياس إلى الجزء، والجميع أيضا يجب أن يكون كذلك. فإن الجميع من الجمع، والجمع إنما يكون الآحاد بالفعل أو وحدات بالفعل، لكن الاستعمال قد أطلقه على ما كان أيضا جزؤه ٥ وواحده بالقوة. [فكان][1] الكل يعتبر فيه أن يكون فى الأصل بإزاء الجزء، والجميع بإزاء الواحد، كأن الكل يعتبر فيه أن يكون له ما [يعدّه]،[2] وإن لم يلتفت إلى وحدته، وكأن الجميع يعتبر فيه أن يكون فيه آحاد وإن لم يلتفت إلى عده.

(١٥) وكأن هذا القول كله من الفضل؛ فإن الاصطلاح أجراهما بعد ذلك مجرى واحداً حتى صار أيضا يقال الكل والجميع فى غير ذوات الكمية، إذ كان لها أن تتكمم ١٠ بالعرض كالبياض كله والسواد كله، أو كان لها أن تشتد وتضعف كالحرارة كلها والقوة كلها. ويقال للمركب من أشياء تختلف كالحيوان «كل» إذ هو من نفس وبدن. [١٩١]

(١٦) وأما الجزء فإنه تارة يقال لما يُعَدّ وتارة لما يكون شيئًا من الشىء وله غيره معه وإن كان لا يَعُدّه، وربما خُصّ هذا باسم البعض. ومن الجزء ما ينقسم إليه الشىء لا فى الكم، بل فى الوجود، مثل النفس والبدن للحيوان، والهيولى والصورة للمركب؛ وبالجملة ١٥ ما يتركب منه المركب [المختلف][3] المبادئ.

---

[1] فكأن. فكان، قنواتي [2] بعده. يعدّه، قنواتي [3] لمختلف. المختلف

BOOK FIVE
Consisting of nine chapters

Chapter [One]

On general things and the manner of their existence

(1) It behooves us now to discuss the universal and the particular. For this is also properly related to what we have finished [discussing]. [These] are among the accidents specifically belonging to existence. We say:

(2) The universal is spoken of in three ways: "Universal" is said of the meaning by way of its being actually predicated of many—as, for example, the human being. Universal is [also] predicated of a meaning if it is permissible for it to be predicated of many, even if it is not a condition that these should exist in actuality—as, for example, the heptagonal house. For it is a universal inasmuch as it is in its nature to be predicable of many. But it does not follow necessarily that these many must exist—nay, not even one of them. "The universal" is [also] said of the meaning whose very conception does not prevent its being predicated of many. It is only prevented if some cause prevents it and proof indicates [such prevention]. An example of this is [the case of] the sun and the earth. For, inasmuch as these are intellectually apprehended as sun and earth, there

المقالة الخامسة

وفيها تسعة فصول

[الفصل الأول]

(ا) فصل

فى الأمور العامة وكيفية وجودها ٥

(١) [١٩٥] وبالحرى أن نتكلم الآن فى الكلى والجزئى، فإنه مناسب أيضا لما فرغنامنه، وهو من الأعراض الخاصة بالوجود، فنقول:

(٢) إن الكلى قد يقال على وجوه ثلاثة: فيقال كلى للمعنى من جهة أنه مقول بالفعل على كثيرين، مثل الإنسان. ويقال كلى للمعنى إذا كان جائزا أن يحمل على كثيرين وإن لم يشترط أنهم موجودون بالفعل، مثل معنى البيت المسبع؛ فإنه كلى من حيث أن من طبيعته ١٠ أن يقال على كثيرين، ولكن ليس يجب أن يكون أولئك الكثيرين لا محالة موجودين بل ولا الواحد منهم. ويقال كلى للمعنى الذى لا مانع من تصورة أن يقال على كثيرين؛ إنما يمنع منه إن مَنَعَ سَبَبٌ ويدل عليه دليل، مثل الشمس والأرض، فإنها من حيث تعقل شمسا وأرضا

is nothing to prevent the mind from allowing their meaning to exist in many, unless a proof or an argument makes it known that this is impossible. This, then, would be impossible because of an external cause, not by reason of its very conception.

5 (3) It is possible to combine all this [in saying] that this universal is that whose very conception does not prevent its being predicated of many. The universal used in logic and what is akin to it must be this. As for the particular that is singled out, this is [the thing] whose very conception prevents its meaning from being predicated of many, as with the essence 10 of this Zayd to whom one points. For [the essence] cannot be imagined except as belonging to him alone.

(4) The universal, then, inasmuch as it is a universal, is one thing; and, inasmuch as it is something to which universality attaches, it is [another] thing. The universal inasmuch as it is a universal is that which 15 is denoted by one of [the above] definitions. If that [indicated thing] happens to be "human" or "horse," then there is another meaning other than the meaning of universality—namely [to take the latter example] "horseness." For the definition of "horseness" is not the definition of universality, nor is universality included in the definition of "horseness." For 20 "horseness" has a definition that is not in need of the definition of universality, but is [something] to which universality accidentally occurs. For, in itself, it is nothing at all except "horseness"; for, in itself, it is neither one nor many and exists neither in concrete things nor in the soul, existing in none of these things either in potency or in act, such that [these] are 25 included in "horseness." Rather, in terms of itself, it is only "horseness." Rather, oneness is an attribute that conjoins with "horseness," whereby "horseness" with this attribute becomes one. Similarly, in addition to this attribute, "horseness" has many other attributes that enter it. Thus, "horseness"—on the condition that, in its definition, it corresponds to 30 many things—becomes general; and, because it is taken with properties and accidents to which one points, it is specific.[1] "Horseness," however, is in itself only "horseness."

(5) If we are asked about "horseness" [in connection with] the two terms of what is contradictory (for example, "Is 'horseness' A, or is it not 35 A?") the answer would only be negation for whatever thing there is—not [however] that the negation comes after "inasmuch as," but [rather]

لا يمنع الذهن عن أن يجوز أن معناه يوجد فى كثير، إلا أن يأتيه دليل أو حجة يعرف به أن هذا ممتنع. ويكون ذلك ممتنعا بسبب من خارج لا لنفس تصوره. [١٩٦]

(٣) وقد يمكن أن يجمع هذا كله فى أن هذا الكلى هو الذى لا يمنع نفس تصوره عن أن يقال على كثيرين. ويجب أن يكون الكلى المستعمل فى المنطق وما أشبهه هو هذا.

٥ وأما الجزئى المفرد فهو الذى نفس تصوره يمنع أن يقال معناه على كثيرين، كذات زيد هذا المشار إليه؛ فإنه مستحيل أن تتوهم إلا له وحده.

(٤) فالكلى من حيث هو كلى شىء، ومن حيث هو شىء تلحقه الكلية شىء. فالكلى من حيث هو كلى هو ما يدل عليه أحد هذه الحدود؛ فإذا كان ذلك إنسانا أو فرسا فهناك معنى آخر غير معنى الكلية وهو الفرسية. فإن حد الفرسية ١٠ ليس حد الكلية، ولا الكلية داخلة فى حد الفرسية؛ فإن الفرسية لها حد لا يفتقر إلى حد الكلية لكن تعرض له الكلية. فإنه فى نفسه ليس شىء من الأشياء ألبتّة إلا الفرسية؛ فإنه فى نفسه لا واحد ولا كثير ولا موجود فى الأعيان ولا فى النفس ولا فى شىء من ذلك بالقوة ولا بالفعل على أن يكون داخلا فى الفرسية، بل من حيث هو فرسية فقط. بل الواحدية صفة تقترن إلى الفرسية؛ فتكون الفرسية مع ١٥ تلك الصفة واحدة. كذلك للفرسية مع تلك الصفة صفات أخرى كثيرة داخلة عليها، فالفرسية - بشرط أنها تطابق بحدها أشياء كثيرة - تكون عامة، ولأنها مأخوذة بخواص وأعراض مشار إليها تكون خاصة. فالفرسية فى نفسها فرسية فقط. [١٩٧]

(٥) فإن سئلنا عن الفرسية لطرفى النقيض، مثلا: هل الفرسية ألف أم ليس بألف؟ لم يكن الجواب إلا السلب لأى شىء كان. ليس على أن السلب بعد «من حيث»، بل

before "inasmuch as." In other words, it must not be said, " 'Horseness' inasmuch as it is 'horseness' is not A," but "Inasmuch as it is 'horseness,' it is neither A nor anything else."

(6) If the two [opposed] terms of the question [arise] from two affirmative [alternative] statements that exclude anything else,[2] there is no necessity at all to give an answer to [these] two. In this [lies] the difference [between] the rule governing [these two] and [that governing] the affirmative and negative [statements] and the two affirmative statements that have the potentiality of two contradictories.[3] This is because the affirmative of the [latter] two, which is the necessary concomitant of the negative [of the other], means that, if the thing is not described by that other affirmative statement, then it is described by this one. It is not the case, however, that, if [the thing] is described by it, [the description] refers to its quiddity. For it does not follow that, if a human is one or white, the haecceity of humanity is identical with the haecceity of unity or whiteness, or that the haecceity of humanity is the haecceity of the one and the white.

(7) If, in the question, we render the subject the haecceity of humanity inasmuch as it is humanity as one thing, and if it is asked about the two contradictory terms and it is said, "Is it one or many?" it is not necessary to give an answer. [This is] because, inasmuch as it is the haecceity of humanity, it is something other than either, there existing in the definition of that thing nothing but humanity.

(8) As for [the question of] whether it is one or many insofar as this is a description that attaches to it from the outside, it is inevitable that it should be described as such. But it would not be that [thing] which is described, inasmuch as it is only humanity [for example]. Hence, it would not be many inasmuch as it is humanity; rather, it would be as though [multiplicity] is a thing that attaches to it from the outside.

(9) Hence, if our perception of it is inasmuch as it is only humanity, we must not mar it by considering some external thing that would render our consideration two: a consideration of it inasmuch as it is the thing that it is, and a consideration of the things that attach to it. [Now,] with respect to the one first consideration, it would not be anything except only humanity. For this reason, if someone were to say, "Is the humanity of Zayd, inasmuch as it is humanity, [something] other than the one in ʿAmr?" he must answer, "No." From his conceding this, it does not follow

على أنه قبل «من حيث» . أى ليس يجب أن يقال : إن الفرسية من حيث هى فرسية ليست بألف ، بل ليست من حيث هى فرسية بألف ولا شىء من الأشياء .

(٦) فإن كان طرفا المسألة عن موجبتين لا يخلو منهما شىء ، لم يلزم أن نجيب عنهما ألبتة . وبهذا يفترق حكم الموجبة والسالبة والموجبتين اللتين فى قوة النقيضين. ٥ وذلك لأن الموجب منهما الذى هو لازم للسالبة معناه أنه إذا لم يكن الشىء موصوفاً بذلك الموجب الآخر كان موصوفاً بهذا الموجب؛ وليس إذا كان موصوفاً به كان ماهيته هو . فإنه ليس إذا كان الإنسان واحدا أو أبيض كانت هوية الإنسانية هى هوية الوحدة أو البياض ، أو كانت هوية الإنسانية هى هوية الواحد أو الأبيض .

(٧) فاذا جعلنا الموضوع فى المسألة هوية الإنسانية من حيث هى إنسانية كشىء ١٠ واحد ، وسئل عن طرفى النقيض ، فقيل : أواحد هو أم كثير؟ لم يلزم أن يجاب ، [١٩٨] لأنها من حيث هى هوية الإنسانية شىء غير كل واحد منهما ، ولا يوجد فى حد ذلك الشىء إلا الإنسانية فقط .

(٨) وأما أنه هل يوصف بأنه واحد أو كثير على أنه وصف يلحقه من خارج، فلا محالة أنه يوصف بذلك ، ولكن لا يكون هو ذلك الموصوف من حيث هو إنسانية فقط ، ١٥ فلا يكون من حيث هو إنسانية هو كثيرا بل إنما يكون كأن ذلك شىء يلحقة من خارج.

(٩) فإذا كان نظرنا إليه من حيث هو إنسانية فقط ، فلا يجب أن نشوبه بنظر إلى شىء من خارج يجعل النظر نظرين : نظر إليه بما هو هو ، ونظر إلى لواحقه . ومن حيث النظر الواحد الأول لا يكون إلا الإنسانية فقط ، فلهذا إن قال قائل : إن الانسانية التى فى زيد من حيث هى إنسانية هل هى غير التى فى عمرو؟ فيلزم أن يقول : لا . وليس يلزم من

that he should say, "That [humanity] and this [humanity] are numerically the same," because this has been an absolute negation. By this negation we meant that this humanity inasmuch as it is humanity is simply humanity. Its being other than the one in ᶜAmr is something extraneous. 5 For, if it were not something extraneous to humanity, then it would necessarily follow that humanity inasmuch as it is humanity is either A or not A—and this we have shown to be false. We have taken humanity only inasmuch as it is humanity.

(10) It may, however, be said:[4] "We have made for humanity inas- 10 much as it is humanity a consideration where [the fact] that it is in Zayd, or the one that is in Zayd, is removed from it. Otherwise, it would be the case that we have taken humanity as being in Zayd. For we have abstracted it and discussed [it] on condition that we pay it attention [only] when it is humanity." [But then,] either [(a)] we refer the allusion 15 "that it is" to the humanity in Zayd—which would be an impossible assertion, since a humanity in Zayd [and a humanity] considered to be only humanity do not combine; [or else, (b)] if it refers to humanity only, then the mention of Zayd would be superfluous talk, unless we mean [by this] that the humanity which happens to be in Zayd is an extraneous 20 occurrence from which we have detached its being in Zayd. Is this, then, the case [with humanity]?[5] But, then, this would also include a consideration other than humanity.

(11) If [after this] someone asks, saying, "Do you not answer, saying, 'It is not such and such [a thing]; and its not being such and such [a 25 thing] is other than its being humanity inasmuch as it is humanity'?" we say, "We do not answer by saying that inasmuch as it is humanity, it is not such [and such a thing], but we answer that it is not, inasmuch as it is humanity, such [and such a thing]."[6] The difference between these two [statements] is known from logic.

30 (12) There is here, moreover, something else—namely, that the subject in questions [of this kind] is almost [always] due to indefiniteness when no determinate quantification is attached to them and [hence] will yield no answer unless one renders that humanity [of which we are speaking]

تسليمه هذا أن يقول: فإذن تلك وهى واحدة بالعدد، لأن هذا كان سلباً مطلقاً، وعنينا بهذا السلب أن تلك الإنسانية من حيث هى إنسانية هى إنسانية فقط، وكونها غير التى فى عمرو شىء من خارج. فإنه إن لم يكن ذلك خارجا عن الإنسانية لزم أن تكون الإنسانية من حيث هى إنسانية ألفا مثلا أو ليست بألف. وقد أبطلنا ذلك. وإنما أخذنا الإنسانية من حيث هى إنسانية فقط. [١٩٩]

(١٠) على إنه إذا قيل: الإنسانية التى فى زيد من حيث هى إنسانية يكون قد [جعلنا لها][١] اعتبارا من حيث هى إنسانية، ساقطاً عنها أنها فى زيد وأنها التى فى زيد، وإلا [فيكون][٢] قد أخذنا الإنسانية على أنها فى زيد، فإنا قد جردناها وتكلمنا على أنا نلتفت إليها وهى إنسانية. ثم لا يخلو إما أن نرجع الكناية التى فى أنها إلى الإنسانية التى فى زيد، فيكون هذا محالا من القول، فإنه لاتجتمع أن تكون إنسانية فى زيد وهى باعتبار أنها إنسانية فقط. وإن رجعت إلى الإنسانية فقط فَذِكْرُ زيدٍ لغوا إلا أن نعنى أن الإنسانية التى عرض لها من خارج أن كانت فى زيد وقد أسقطنا عنها أنها فى زيد، فهل هى هكذا؟ وهذا أيضا فيه اعتبار غير الإنسانية.

(١١) فإن سألنا سائل وقال: ألستم تجيبون وتقولون: إنها ليست كذا وكذا، وكونها ليست كذا وكذا غير كونها إنسانية بما هى إنسانية؟ فنقول: إنا لانجيب بأنها من، حيث هى إنسانية، ليست كذا، بل نجيب أنها ليست من حيث إنسانية كذا، وقد علم الفرق بينهما فى المنطق.

(١٢) وههنا شىء اخر وهو أن الموضوع فى مثل هذه المسائل يكاد يرجع إلى الإهمال إذا لم تَعْلق بحصر ولا يكون عنها جواب، اللهم إلا أن تجعل تلك [٢٠٠]

---

[١] جعلها. جعلنا لها، بخ [٢] فتكون. فيكون، قنواتي

as though it is [something that is] being pointed to or that does not include plurality. In this case, then, our utterance "inasmuch as it is humanity" would not form part of the subject. [This is] because it would only be correct to speak of "humanity, the one which is [taken] inasmuch as it is humanity," when [such an expression] reverts to being indefinite. [For,] if it is said [without indefiniteness] "that humanity, the one which is [taken] inasmuch as it is humanity," reference to it would have occurred; it thus adds [something to its being] humanity [pure and simple].

(13) Moreover, if we are tolerant in this, whereby [we allow] both terms of the question to be negative and where it does not necessarily follow that [the subject] is one or many, [or that it refers to] itself or [to] an other—except in the sense that it is inevitable for it to [refer] either to itself or [to] an other[7]—we would then say:

(14) It is inevitable that [humanity] should become an other through the accidents that are with it, since it does not exist at all except with accidents (in which case it is not taken inasmuch as it is only humanity). Since [for example] it is not the humanity of ᶜAmr, it is not his humanity in terms of accidents. These accidents would thus have an influence [(a)] on the individual Zayd [for example] in that he would consist of the aggregate of man or of humanity and necessary concomitant accidents that stand as though they are parts of him, and an influence [(b)] on man or humanity in that these are attributed to [Zayd].

(15) We will now return to the beginning and sum all this up, expressing it in another way as a reminder of our discussion that has transpired. We say:

(16) There is here something perceived by the senses—namely, animal or man, together with matter and accidents. This is natural man. There is [also] here something which is animal or human—viewed in itself in terms of it itself, without taking with it what has mingled with it and without its having the condition that it is either general or specific, one or many, whether in actuality or also through the consideration of potency, inasmuch as it is in potency. For animal inasmuch as it is animal, and

الإنسانية كأنها مشار إليها أو لا كثرة فيها . فحينئذ لا يكون قولنا : «من حيث هى إنسانية» جزءا من الموضوع، لأنه لا يصلح أن يقال: إن الإنسانية التى هى من حيث هى إنسانية إلا وقد عادت مهملة. فإن قيل: تلك الإنسانية التى هى من حيث هى إنسانية، يكون قد وقع إليها الإشارة فزادت على الإنسانية.

٥ (١٣) ثم إن ساهلنا فى ذلك فيكون الطرفان من المسألة مسلوبين عنها ، ولم يجب أن يكون واحدا أو كثيرا هو هو أو غير إلا على معنى أنه لابد له أن يكون هو هو أو غير. فحينئذ نقول:

(١٤) لابد لها من أن تصير غيراً بالأعراض التى معها ، إذ لاتوجد ألبتة إلا مع الأعراض. وحينئذ لا تكون مأخوذة من حيث هى إنسانية فقط ، فإذ ليست إنسانية ١٠ عمرو فهى غير انسانية بالأعراض، فيكون لهذه الأعراض تأثير فى شخص زيد بأنه مجموع الإنسان أو الإنسانية وأعراض لازمة كأنها أجزاء منه، وتأثير فى الإنسان أو الإنسانية بأنها منسوبة إليه.

(١٥) ونعود من رأس ونجمع هذا ونخبر عنه بعبارة أخرى كالمذكر لما سلف من قولنا ، فنقول:

١٥ (١٦) إن ههنا شيئا محسوسا هو الحيوان أو الإنسان مع مادة وعوارض، وهذا هو الإنسان الطبيعى. وههنا شىء هو الحيوان أو الإنسان منظورا إلى ذاته بما هو هو، غير مأخوذ معه ماخالطه، وغير مشترط فيه شرط أنه عام أو خاص [٢٠١] أو واحد أو كثير بالفعل ولا باعتبار القوة أيضا من حيث هو بالقوة، إذ الحيوان بما هو حيوان،

man inasmuch as it is man—that is, with respect to its definition and meaning, without any attention being paid to other matters conjoining it—is nothing but animal or human.

(17) As for animal—in the general [sense], particular animal, animal with respect to its being considered in potency as either general or specific, animal considered as existing in the concrete or intellectually apprehended in the soul—it is animal and a thing. But it is not animal viewed alone. It is known that, if it is animal and a thing, then "animal" is in the latter two as though a part of both. The same is the case with respect to man.

(18) Considering animal in itself would be permissible even though it exists with another, because [it] itself with another is [still] itself. Its essence, then, belongs to itself, and its being with another is either an accidental matter that occurs to it or some necessary concomitant to its nature—as [is the case with] animality and humanity. Considered in this way, it is prior in existence to the animal, which is either particular by [reason of] its accidents or universal, existing [in the concrete] or [in the mind][8] in the way that the simple is prior to the complex and the part to the whole. In this [mode of] existence,[9] it is neither genus nor species, neither individual, nor one, nor many. But, in this [mode of] existence, it is only animal and only human.

(19) However, it necessarily adheres to [animal or man] that it should be either one or many, since no existing[10] thing is devoid of this, except that these necessarily adhere to it extrinsically. [Now,] this animal with this condition, even though existing in every individual [instance], is not [rendered] by this condition a certain animal—[this] even though it becomes necessary for it to become a certain animal because, through this consideration, it is, in its reality and nature, a certain animal.

(20) The fact that the animal existing in the individual is a certain animal does not prevent animal inasmuch as it is animal—[that is], not through a consideration of its being an animal in some state—from existing in it. [This is] because, if this individual is a certain animal, then a certain animal exists. Hence, animal [inasmuch as it is animal] which is part of a certain animal exists. This is like whiteness. For, even though

والإنسان بما هو إنسان أى باعتبار حده ومعناه، غير ملتفت إلى أمور أخرى تقارنه، ليس إلا حيوانا أو إنسانا .

(١٧) وأما الحيوان العام، والحيوان الشخصى، والحيوان من جهة اعتبار أنه بالقوة عام أو خاص، والحيوان باعتبار أنه موجود فى الأعيان، أو معقول فى النفس، هو حيوان وشىء، وليس هو حيوانا منظورا إليه وحده. ومعلوم أنه إذا كان حيوان وشىء كان فيهما الحيوان كالجزء منهما . وكذلك فى جانب الإنسان.

(١٨) ويكون اعتبار الحيوان بذاته جائزاً وإن كان مع غيره، لأن ذاته مع غيره ذاته. فذاته له بذاته؛ وكونه مع غيره أمر عارض له أو لازم مالطبيعته كالحيوانية والإنسانية. فهذا الاعتبار متقدم فى الوجود على الحيوان الذى هو شخصى بعوارضه، أو كلى، وجودى، أو عقلى، تقدم البسيط على المركب، والجزء على الكل. وبهذا الوجود لا هو جنس ولانوع ولا شخص ولا واحد ولا كثير، بل هو بهذا الوجود حيوان فقط وإنسان فقط.

(١٩) لكنه يلزمه لا محالة أن يكون واحدا أو كثيرا، إذ لا يخلو عنهما شىء موجود، على أن ذلك لازم له من خارج. وهذا الحيوان بهذا الشرط، وإن كان موجودا [٢٠٢] فى كل شخص، فليس هو بهذا الشرط حيوانا ما، وإن كان يلزمه أن يصير حيوانا ما لأنه فى حقيقته وماهيته بهذا الاعتبار حيوان ما .

(٢٠) وليس يمنع كون الحيوان الموجود فى الشخص حيوانا ما أن يكون الحيوان بماهو حيوان، لا باعتبار أنه حيوان بحالٍ ما، موجودا فيه، لأنه إذا كان هذا الشخص حيوانا ما، فحيوان ما موجود؛ فالحيوان الذى هو جزء من حيوان ما موجود، كالبياض؛

not separable from matter, it exists in its whiteness in matter as something else, considered in itself, having its own reality, even though it so happens that this reality is conjoined in existence with something else.

(21) Someone, however, may say: "Animal inasmuch as it is animal does not exist in individuals. [This is] because that which exists in individuals is a certain animal, not animal inasmuch as it is animal. Moreover, animal inasmuch as it is animal exists. It is, hence, separate from individuals. If animal inasmuch as it is animal were to exist in this individual, then it either belongs specifically to it or not specifically. If it belongs specifically to it, then animal inasmuch as it is animal would not be tha which exists in it, or that which is identical with it, but [would] be a certair animal. If it were not to belong specifically to it, then a thing numericall; one and the same would exist in plurality, and this is impossible."

(22) Although it is feeble [and] inane, we have reported this doubt because, due to it, a difficulty has, in our time, befallen a group that flounders in philosophizing. We thus say:

(23) Error has influenced this doubt in a number of ways. One of them is the belief that, if what exists of animal is a certain animal, then the nature of animality considered in itself, without any further condition, does not exist in it. Demonstration of the error of this belief has been previously given.[11] The second is the belief that animal inasmuch as it is animal must be either particular or not particular, by way of "equipollence."[12] But this is not the case. Rather, animal when looked upon inasmuch as it is animal is neither particular nor nonparticular—namely, that which is general. On the contrary, both [alternatives] are denied it because, from the direction of its animality, it is only animal. And the meaning of animal inasmuch as it is animal is other than the meaning of the particular and the general, these two, moreover, being not included in its quiddity. If this is the case, then, in its animality, animal inasmuch as it is animal is neither particular nor general but is [only] animal, not any other in terms of things or states. But it follows it, as a necessary concomitant, to be either particular or general.

فإنه وإن كان غير مفارق للمادة فهو ببياضيته موجود فى المادة على أنه شى آخر معتبر بذاته وذو حقيقة بذاته، وإن كان عرض لتلك الحقيقة أن تقارن فى الوجود أمرا آخر.

(٢١) ولقائل أن يقول: إن الحيوان بماهو حيوان غير موجود فى الأشخاص، لأن الموجود فى الأشخاص هو حيوان ما لا الحيوان بما هو حيوان. ثم الحيوان بما هو حيوان موجود، فهو إذن مفارق للأشخلاص. ولو كان الحيوان بما هو حيوان موجودا لهذا الشخص، لم يخل إما أن يكون خاصا له أو غير خاص؛ فإذا كان خاصا له لم يكن الحيوان بما هو حيوان هو الموجود فيه أو هو، بل حيوان ما؛ وإن كان غير خاص كان شىء واحد بعينه بالعدد موجودا فى الكثرة، وهذا محال.

(٢٢) وهذا الشك وإن كان ركيكا سخيفافقد أوردناه بسبب أنه قد وقعت منه الشبهة فى زماننا هذا لطائفة ممن تتشحط فى التفلسف. فنقول:

(٢٣) إن هذا الشك قد وقع [٢٠٣] فيه الغلط من وجوه عدة. أحدها الظن بأن الموجود من الحيوان، إذا كان حيوانا ما، فإن طبيعة الحيوانية معتبرة بذاتها لا بشرط آخر لا تكون موجودة فيه. وبيان غلط هذا الظن قد تقدم. والثانى، الظن بأن الحيوان بما هو حيوان يجب أن يكون خاصاً أو غير خاص بمعنى العدول؛ وليس كذلك. بل الحيوان إذا نظر إليه بماهو حيوان ومن جهة حيوانيته لم يكن خاصا ولا غير خاص الذى هو العام، بل كلاهما يسلبان عنه، لأنه من جهة حيوانيته حيوان فقط؛ ومعنى الحيوان فى أنه حيوان غير معنى الخاص والعام، وليسا داخلين أيضا فى ماهيته. وإذا كان كذلك لم يكن الحيوان بما هو حيوان خاصا ولا عاما فى حيوانيته، بل هو حيوان لا غيره من الأمور والأحوال، لكنه يلزمه أن يكون خاصا أو عاما.

(24) Hence, [regarding] his statement, "It must be either particular or general," if he means by his statement that, in its animality, it is not devoid of these two alternatives, [this is not the case]; for, in its animality, it is devoid of both. If [on the other hand] he means that in existence it is not devoid of them—that is, it is not devoid of the necessary concomitance of one of them—then he is [saying] what is true. For it is a necessary concomitant of animal to be either particular or general. Whichever of the two occurs to it, it would not annul animality for it, which is considered as neither particular nor general but which becomes particular or general thereafter by reason of whatever states occur to it.

(25) Here there is something which you must understand—namely, that it is true to say, "Animal inasmuch as it is animal is not [something] of which 'particularity' and 'generality' must be said," but it is not true to say, "Animal inasmuch as it is animal necessitates that 'particularity' and 'generality' must not be said of it." This is because, if animality were to necessitate that "the particular" and "the general" should not be said of it, then there would be neither an animal which is particular nor an animal which is general.

(26) For this reason,[13] there must be a distinction standing between our statement, "Animal inasmuch as it is animal is in abstraction, without the condition of some other thing," and our saying, "Animal inasmuch as it is animal is in abstraction, with the condition that there is no other thing." If it were possible for animal inasmuch as it is animal to be in abstraction, with the condition that no other thing exists in external reality,[14] then it would be possible for the Platonic exemplars to exist in external reality. Rather, animal, with the condition that there is no other thing, exists only in the mind. As for the animal abstracted without the condition of anything else, it has existence in the concrete. For, in itself and in its true nature, it is without the condition of another thing, even though it may be with a thousand conditions that associates with it externally.

(27) Thus, [considered in terms of] pure animality, animal exists in the concrete. This does not render it necessary for it to be separable. Rather, it is the thing in itself, devoid of the attendant conditions, which exists in the concrete but which has been enclosed from the outside by conditions and states. Thus, within the bounds of the unity by virtue of which

(٢٤) فقوله لم يخل إما أن يكون خاصاً أو يكون عاماً : إن عنى بقوله إنه لا يخلو عنهما فى حيوانيته فهو خال عنهما فى حيوانيته، وإن عنى أنه لا يخلو عنهما فى الوجود، أى لا يخلو عن لزوم أحدهما فهو صادق. فإن الحيوان يلزمه ضرورة أن يكون خاصا أو عاما وأيهما عرض له لم يبطل عنه الحيوانية التى هى باعتبار ما ليس بخاص ولا عام، بل يصير خاصا أو عاما بعدها بما يعرض لها من الأحوال.

(٢٥) وههنا شىء يجب أن تفهمه وهو أنه حق أن يقال: إن الحيوان بما هو حيوان لا يجب أن لا يقال عليه خصوص أو عموم، وليس بحق أن يقال: الحيوان بما هو حيوان يوجب أن [لا][1] يقال عليه خصوص أو عموم، وذلك أنه لو كانت الحيوانية توجب [٢٠٤] أن لا يقال عليها خصوص أو عموم لم يكن حيوان خاص أو حيوان عام.

(٢٦) ولهذا المعنى يجب أن يكون فرق قائم بين أن نقول: إن الحيوان بما هو حيوان مجرد بلا شرط شىء آخر، وبين أن نقول: إن الحيوان بما هو حيوان مجرد بشرط لا شىء آخر. ولو كان يجوز أن يكون الحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط أن لا يكون شىء آخر وجود فى الأعيان، لكان يجوز أن يكون للمثل الأفلاطونية وجود فى الأعيان؛ بل الحيوان بشرط لا شىء آخر وجوده فى الذهن فقط. وأما الحيوان مجردا لا بشرط شىء آخر فله وجود فى الأعيان، فإنه فى نفسه وفى حقيقته بلا شرط شىء آخر، وإن كان مع ألف شرط يقارنه من خارج.

(٢٧) فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود فى الأعيان، وليس يوجب ذلك عليه أن يكون مفارقا. بل هو الذى هو فى نفسه خال عن الشرائط اللاحقة موجودٌ فى الأعيان، وقد اكتنفه من خارج شرائط وأحوال. فهو فى حد وحدته التى بها هو واحد من تلك

---

[1] ساقطة. لا، قنواتي

it is one among that group [that has unities], it is animal in abstraction, without any condition—even though that unity is additional to its animality, being, however, other than the other concomitants. If there were a separable animal here, as they believe, this would not be the animal we are seeking and discussing. For we seek "animal" that is predicable of many, in that each of the many is identical with it.[15] As for the separate [thing] that is not predicable of these, since none of them is identical with it, [this is something] we have no need for in what we are seeking.

(28) Animal, then, taken with its accidents, is the natural thing. What is taken in itself is the nature, of which it is said that its existence is prior to natural existence [in the manner of] the priority of the simple to the composite. This is [the thing] whose existence is specified as being divine existence because the cause of its existence, inasmuch as it is animal, is the providence of God, exalted be He. As regards its being with matter and accidents and this individual—even though through the providence of God, exalted be He—it is due to the particular nature. And, just as in existence animal has aspects above the one, likewise [it has them] in the mind. For there is in the mind the form of animal abstracted in the manner of abstraction which we have mentioned, and in this respect it is called intellectual form. There is also in the mind the form of animal with respect to what corresponds in the mind (in terms of one specific definition) to many concrete instances. As such, the one form would be related in the mind to a plurality. In this respect it is a universal, being an idea in the mind whose relation to whatever animal you take does not differ. In other words, whichever [of these instances you take] whose representation is brought to the imagination in any state—the mind thereafter abstracting its pure meaning from accidents—then this very form is realized for the mind. This form is what is realized as a result of abstracting animality from any particular image, taken either from an external existent or from something that plays the role of an external existent—even if it itself does not exist externally but [is something] the imagination invents.

الجملة حيوان مجرد بلا شرط شىء آخر ، وإن كانت تلك الوحدة زائدة على حيوانيته ولكنها غير اللواحق الأخرى . ولو كان ههنا حيوان مفارق كما يظنون ، لم يكن هو الحيوان الذى نتطلبه ونتكلم عليه ، لأنا نطلب حيوانا مقولا على كثيرين بأن يكون كل واحد من الكثيرين هو هو . وأما المباين الذى ليس محمولا على هؤلاء إذ ليس شىء منها هو هو ، ٥ فلا حاجة بنا إليه فيما نحن بسبيله .

(٢٨) فالحيوان مأخوذا بعوارضه هو الشىء الطبيعى ، والمأخود بذاته هو الطبيعة التى يقال إن [٢٠٥] وجودها أقدم من الوجود الطبيعى بقدم البسيط على المركب ، وهو الذى يخص وجوده بأنه الوجود الإلهى لأن سبب وجوده بما هو حيوان عناية اللّه تعالى . وأما كونه مع مادة وعوارض وهذا الشخص وإن كان بعناية اللّه تعالى فهو بسبب الطبيعة ١٠ الجزئية ؛ فكما أن للحيوان فى الوجود أنحاء فوق واحد ، كذلك له فى العقل . فإن فى العقل صورة الحيوان المجرد على النحو الذى ذكرناه من التجريد ؛ وهو بهذا الوجه يسمى صورة عقلية ؛ وفى العقل أيضا صورة الحيوان من جهة ما يطابق فى العقل بحد واحد بعينه أعيانا كثيرة ، فتكون الصورة الواحدة مضافة عند العقل إلى كثرة ، وهو بهذا الاعتبار كلى ، وهو معنى واحد فى العقل لا تختلف نسبته إلى أى واحد أخذته من الحيوانات ، أى أى ١٥ واحد منها أحضرت صورته فى الخيال بحال ، ثم انتزع العقل مجرد معناه عن العوارض حصل فى العقل هذه الصورة بعينها . وكانت هذه الصورة هى ما يحصل عن تجريد الحيوانية عن أى خيال شخصى مأخوذ عن موجود من خارج أو جار مجرى الموجود من خارج وإن لم يوجد هو بعينه من خارج ، بل اخترعه الخيال .

(29) This form, although a universal in relation to individuals, is an individual in relation to the particular soul in which it is imprinted, being one of the forms in the mind. And, because individual souls are numerically many, it is possible for this universal form to be numerically many from the aspect that it is individual. There would be another universal intelligible for it, standing in relation to it, as it stands in relation to what is external. [The universal intelligible] differs in the soul from this form that is universal with reference to what is external in that it is predicable of [itself] and of another.[16] We will speak of this again shortly, expressed in another way.

(30) General things in one respect exist externally, and in one respect they do not. As for a thing that is numerically one and the same being predicated of many—[in the sense] that it is predicated of this individual [such that] this individual is identical with it—and in the same way being predicated of another individual [with which it would also be identical], the impossibility [of this] is evident and will be clarified further. Rather, general things, inasmuch as they are actually general, exist only in the mind.

Chapter [Two]

On the manner in which universality comes to belong to universal natures; completing the discussion of this [topic]; and on the difference between the whole and the part, the universal and the particular

(1) You have thus ascertained what, among existing things, is the universal—namely, that it is this nature to which one of the meanings we have named "universal" has occurred. This meaning has no existence by itself in concrete things at all. For, the universal inasmuch as it is a universal does not exist separately, by itself. What raises a doubt about its state of affairs is [the question] of whether it has an existence as occurring to some things whereby, for example, there would be something in concrete existence which is human that in its very self exists for Zayd, ʿAmr, and Khālid.

(٢٩) وهذه الصورة وإن كانت بالقياس إلى الأشخاص كلية، فهى بالقياس إلى النفس الجزئية التى انطبعت فيها شخصية، وهى واحدة من الصور التى فى العقل. ولأن الأنفس الشخصية كثيرة بالعدد، فيجوز إذن أن تكون هذه الصورة الكلية كثيرة بالعدد من الجهة التى هى بها شخصية، ويكون لها معقول [٢٠٦] كلى آخر هو بالقياس إليها مثلها بالقياس إلى خارج، ويتميز فى النفس عن هذه الصورة التى هى كلية بالقياس إلى خارج بأن تكون مقولة عليها وعلى غيرها. وسنعيد الكلام فى هذا عن قريب بعبارة أخرى.

(٣٠) فالأمور العامة من جهة موجودة من خارج، ومن جهة ليست. وأما شىء واحد بعينه بالعدد محمول على كثير، يكون هو محمولاً على هذا الشخص بأن ذلك الشخص هو، وعلى شخص آخر كذلك، فامتناعه بيّن، وسيزداد بيانا. بل الأمور العامة، من جهة ماهى عامة بالفعل، موجودة فى العقل فقط. [٢٠٧]

[الفصل الثانى]

(ب) فصل

فى كيفية كون الكلية للطبائع الكلية وإتمام القول فى ذلك، وفى الفرق بين الكل والجزء، والكلى والجزئى

(١) فقد تحققت إذن أن الكلى من الموجودات ما هو، وهو هذه الطبيعة عارضا لها أحد المعانى التى سميناها كلية. وذلك المعنى ليس له وجود مفرد فى الأعيان ألبتة، فإنه ليس الكلى بما هو كلى موجودا مفردا بنفسه، إنما يتشكك من أمره أنه هل له وجود على أنه عارض لشىء من الأشياء، حتى يكون فى الأعيان مثلا شىء هو إنسان وهو ذاته بعينه موجودا لزيد وعمرو وخالد.

(2) We say: As for the nature of human inasmuch it is human, it follows as a concomitant that it should be an existent, even though [the fact] that it is an existent is neither identical with its being human nor included therein. [Now,] with existence, this universality may attach to [the nature; but] there is no existence for this universality except in the soul. As for universality in external [reality], this obtains according to another consideration which we explained in previous topics.[1] Indeed, among these natures there are those that require matter neither for endurance nor for their existence to commence. As such, these cannot become multiple, but each [of their] species would exist as one in number.[2] For such a nature is not rendered multiple either through differentiae, materials, or accidents. As for [its not becoming multiple] through differentiae, this is due to its being species; and, regarding [its not becoming multiple] through materials, this is due to its being denuded [of matter]; and, as for [its not becoming multiple] through accidents, this is because accidents are either necessary concomitants of the nature, in which case the multiplicity in them will not vary in terms of species, or else [the accidents] occur [to it] but not as necessary concomitants of the nature, in which case their occurrence would be due to a cause relating to matter. Hence, it would be the right of such [a nature], if it is an existing species, to be one in number.

(3) [The one] among these [natures] that requires matter would exist only in conjunction with the existence of matter rendered ready [for its reception]. Its existence would thus have been affiliating external accidents and states with it, through which it is individuated. It is not possible for one and the same nature to be both material and immaterial. You have recognized this in the course of what you have learned. If this nature, on the other hand, is generic, we will be showing that the nature of the genus can only subsist in the species and would thus have the subsistence of the species. This, then, is the state of the existence of universals.

(4) It is not possible for one specific meaning to exist in many [things]. For, if the humanity in ʿAmr ([taken as an entity] by itself, not in the sense of [a] definition) exists in Zayd, then whatever occurs to this humanity in Zayd would necessarily occur to it when in ʿAmr, excepting that among the accidents whose quiddity is predicated [only] with respect to Zayd. As for that which settles fixedly in the essence of the human, its settling therein does not require that it should become a relative—for

(٢) فنقول: أما طبيعة الإنسان من حيث هو إنسان فيلحقها أن تكون موجودة وإن لم يكن أنها موجودة هو أنها إنسان ولا داخلا فيه، وقد تلحقها مع الوجود هذه الكلية ولا وجود لهذا الكلية إلا فى النفس. وأما الكلية من خارج فعلى اعتبار آخر شرحناه فى الفنون السابقة. بل هذه الطبائع ما كان منها غير محتاج إلى مادة فى أن يبقى، ولا فى أن يبتدئ لها وجود. فيكون من المستحيل أن يتكثر، بل إنما يكون النوع منه قائما واحدا بالعدد. لأن مثل هذه الطبيعة ليست تتكثر بالفصول ولا بالمواد ولا بالأعراض. أما بالفصول فلنوعيته، وأما [٢٠٨] بالمواد فلتجرده، وأما بالأعراض فلأن الأعراض إما أن تكون لازمة للطبيعة فلا تختلف فيها الكثرة بحسب النوع، وإما أن تكون عارضة غير لازمة للطبيعة، فيكون عروضها بسبب يتعلق بالماد. فيكون حق مثل هذا إذا كان نوعا موجودا، أن يكون واحدا بالعدد.

(٣) وما كان منها محتاجا إلى المادة فإنما يوجد مع أن توجد المادة مهيأة فيكون وجوده مستلحقا به أعراضا وأحوالا خارجة يتشخص بها، وليس يجوز أن تكون طبيعة واحدة مادية وغير مادية، وقد عرفت هذا فى خلال ما علمت. وأما إن كانت هذه الطبيعة جنسية فسنبين أن طبيعة الجنس محال أن تقوم إلا فى الأنواع ثم يقوم قوام الأنواع. فهذه حال وجود الكليات.

(٤) وليس يمكن أن يكون معنى هو بعينه موجودا فى كثيرين. فإن الإنسانية التى فى عمرو إن كانت بذاتها لا بمعنى الحد موجودة فى زيد، كان ما يعرض لهذه الإنسانية فى زيد لا محالة يعرض لها وهى فى عمرو، إلا ما كان من العوارض ماهيته [مقولة][١] بالقياس إلى زيد. وأما ماكان يستقر فى ذات الإنسان ليس استقراره فيه محوجا إلى أن يصير

---

[١] معقولة. مقولة، قنواتي

example, to become white, black, or a knower. For [in the latter case] if it knows, it is only related to the object known. From [the supposition that a nature exists as an entity in many], it then necessarily follows that contraries would have combined in one essence, particularly if the state of the genus in relation to the species is [akin to] the state of the species in relation to [its] individual [instances]. As such, one essence would be described as being [both] rational and not rational. No one with a sound temperament can rationally perceive that one humanity is embraced by the accidents of ᶜAmr and that this very same [humanity] had embraced the accidents of Zayd. If you look at humanity without any other condition, then definitely do not consider these relations. For these are as we have taught you.

(5) It has thus become clear that it is impossible for [a] nature to exist in the concrete and to be a universal in actuality—that is, that it alone is common to all [things of the kind]. [Rather], universality occurs to some nature if [such a nature] comes to exist in mental conception. As for the manner in which this takes place, you must reflect on what we have said in the *Psychology*.[3] That [aspect] of "the human" that is intellectually apprehended in the soul is the universal. Its universality [however] is not due to its being in the soul but due to its relating to many individuals, existent or imagined, that are governed for it by the same governing rule.

(6) As for the fact that this [universal] form is a disposition in a particular soul, it [itself] is one of the individuals that are the objects of knowledge or conceptions. And, just as the one thing can be a genus and a species through different considerations, similarly, through different considerations, it can be a universal and a particular. Thus, inasmuch as this form is some form among the forms of the soul, it is a particular. And, inasmuch as many share [common characteristics] with it in one of the three modes we have previously explained, it is a universal.[4] There is no contradiction between these two things. [This is] because there is nothing to prevent the combination of the one essence and the occurrence to it of participation in relation to many. For participation in many is only possible through relation. And, if the relation is to many essences, there would be no participation. Hence, there must be many relations to an essence that is numerically one. And the numerically one essence, inasmuch as it is so,

مضافاً مثل أن يبيض أو يسود أو يعلم، فإنه إذا علم لم يكن به مضافاً إلا إلى المعلوم. ويلزم من هذا أن تكون ذات واحدة قد اجتمع فيها الأضداد وخصوصاً إن كان حال الجنس عند الأنواع حال النوع عند الأشخاص. فتكون ذات واحدة هى موصوفة بأنها ناطقة وغير ناطقة. وليس يمكن أن يعقل من له جبلة سليمة أن إنسانية واحدة اكتنفتها أعراض ٥ عمرو وإياها بعينها اكتنفت [٢٠٩] أعراض زيد. فإن نظرت إلى الإنسانية بلاشرط آخر فلا تنظرن إلى هذه الإضافات، فهى على ما علمناك.

(٥) فقد بان أنه ليس يمكن أن تكون الطبيعة توجد فى الأعيان وتكون بالفعل كلية، أى هى وحدها مشتركة للجميع. وإنما تعرض الكلية لطبيعة ما إذا وقعت فى التصور الذهنى. وأما كيفية وقوع ذلك فيجب أن تتأمل ما قلناه فى كتاب النفس. فالمعقول فى ١٠ النفس من الإنسان هو الذى هو كلى، وكليته لا لأجل أنه فى النفس، بل لأجل أنه مقيس إلى أعيان كثيرة موجودة أو متوهمة حكمها عنده حكم واحد.

(٦) وأما من حيث أن هذه الصورة هيئة فى نفس جزئية فهى أحد أشخاص العلوم أو التصورات. وكما أن الشىء باعتبارات مختلفة يكون جنساً ونوعاً، فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كلياً وجزئياً. فمن حيث أن هذه الصورة صورة ما فى نفس ما من ١٥ صور النفس فهى جزئية، ومن حيث أنها يشترك فيها كثيرون على أحد الوجوه الثلاثة التى بينا فيما مضى فهى كلية. ولا تناقض بين هذين الأمرين، لأنه ليس بممتنع اجتماع أن تكون الذات الواحدة تعرض لها شركة بالإضافة إلى كثيرين. فإن الشركة فى الكثرة لا تمكن إلا بالإضافة فقط. وإذا كانت الإضافة لذوات كثيرة لم تكن شركة. فيجب أن تكون إضافات كثيرة لذات واحدة بالعدد. [٢١٠] والذات الواحدة بالعدد من حيث هى كذلك فهى

is necessarily individual. The soul itself also conceives another universal that combines this form and another in this soul or in another soul. For, all these, inasmuch as they are in the soul, are defined by one definition.

(7) Similarly, there may exist other participations. Thus, the other universal would differ from this form by a governing rule specifically belonging to it—namely, its relations to things in the soul—whereas the relation of [the latter] form that renders it a universal pertains to external matters by way of [their] being such that any one of these external things that happens to come first to the mind could have, as its result, the occurrence of this very form. If one [such external thing] comes first [to the mind], and the soul is affected in this manner, then that which follows it will not have a new influence, except in terms of the possibility considered [above]. For this influence is similar to the form of the former, having been abstracted from accidental accretions. This constitutes coinciding. If, instead of one of these influences or what is influenced by them, there is something other than things known [through this influence] and not homogeneous with them, then the [new] influence would be other than the [former] influence, and there would be no coinciding. As for the universal in the soul in relation to these forms in the soul, this consideration belongs to it in relation to any one of these forms in the soul that first comes to the soul.[5] Moreover, this [form] is also an individual form with respect to itself, as we have said.[6]

(8) [Now,] because it is within the power of the soul to apprehend intellectually, and to apprehend that it has apprehended, and to apprehend that it has apprehended that it has apprehended; and [because it has the power] to construct relations within relations and to make for the one thing different states of relationships *ad infinitum* in potency, it follows necessarily that there will be no stop to [the progression of] these mental forms that are arranged dependently on each other. It follows necessarily that [these] must proceed infinitely—[infinitely] in potency, however, not in act. [This is] because it is not necessary for the soul that, when it intellectually apprehends something, it [must] apprehend in actuality the things that are its proximate necessary concomitants, bringing them to the mind—to say nothing [of those] that persistently recede in remoteness. For there are, here, relationships in irrational roots and in numerical relations that are easily accessible to the soul, but it does not

شخصية لا محالة. والنفس نفسها تتصور أيضا كليا آخر يجمع هذه الصورة وأخرى فى تلك النفس أو فى نفس غيرها ؛ فإنها كلها من حيث هى فى النفس تحد بحد واحد.

(٧) وكذلك قد توجد اشتراكات أخرى، فيكون الكلى الآخر يمايِز هذه الصورة بحكم له خاص وهو نسبته إلى أمور فى النفس، وهذه إنما كانت نسبتها الجاعلة إياها كلية هى إلى أمور من خارج على وجه أن أى تلك الخارجات سبقت الى الذهن فجائز أن يقع عنها هذه الصورة بعينها. وإذا سبق واحد فتأثرت النفس منه بهذه الصفة لم يكن لما خلاه تأثير جديد إلا بحكم هذا الجواز المعتبر ؛ فإن هذا الأثر هو مثل صورة السابق قد جرد عن العوارض ؛وهذا هو المطابقة. ولو كان بدل أحد هذه المؤثرات أو المؤثربها شىء غير تلك الأمور المعروفة وغير مجانس لها لكان الأثر غير هذا الأثر، فلا يكون مطابقة. وأما الكلى الذى فى النفس بالقياس إلى هذه الصور التى فى النفس، فهذا الاعتبار له بحسب القياس إلى أى صورة سبقت من هذه الصور التى فى النفس إلى النفس. ثم هذه أيضا تكون صورة شخصية من حيث هى على ما قلناه.

(٨) ولأن فى قوة النفس أن تعقل، وتعقل أنها عقلت، وتعقل أنها عقلت أنها عقلت، وأن تركب إضافات فى إضافات، وتجعل للشىء الواحد أحوالا مختلفة من المناسبات إلى غير النهاية بالقوة، فيجب أن لا تكون لهذه الصور العقلية المترتب بعضها على بعض وقوف، ويلزم أن تذهب إلى غير النهاية، لكن تكون بالقوة لا بالفعل، [٢١١] لأنه ليس يلزم النفس إذا عقلت شيئا أن تكون بالفعل تعقل معه الأمور التى تلزمه لزوما قريبا، وأن تخطرها بالبال فضلا عما يمعن فى البعد. فإن ههنا مناسبات فى الجذور الصم وفى إضافات الأعداد كلها قريبة المنال من النفس، وليس يلزم أن تكون النفس فى حال

follow that the soul in one state would intellectually apprehend all of these or that it would be constantly preoccupied with them. Rather, it is within its proximate power to intellectually apprehend this—as, for example, bringing to mind infinite multiple progressions (bringing to mind the infinite doubling of numbers and, indeed, the infinite recurrence through doubling of the [same] relation between a number and one similar to it). This is the closest thing to what we are after. As for [the question] of whether it is possible for the general meanings of multiplicity to exist separately from multiple [things], and from intellectual conceptions, this is a matter which we will discuss later.

(9) If we then say that the universal nature exists in external things, we do not mean inasmuch as it is universal in this mode of universality; rather, we mean that the nature to which universality occurs exists in things external [to the mind]. Hence, inasmuch as it is a nature, this is one thing; and, inasmuch as it is something from which it is likely that a universal form is intellectually apprehended, this is something else. Again, inasmuch as it is intellectually apprehended in actuality in this manner, this is one thing; [but] inasmuch as it is true of it that, if it itself is associated not with this matter and accidents, but with that matter and accidents, then this [latter resultant] individual would be other [than the former], this is another matter. This nature exists in external things in terms of the first consideration, but there is in [this consideration] no existing universality in external things in terms of the second, third, and fourth considerations. If this consideration is taken in the sense of universality, then this nature with universality would be in concrete things. But the universality which we are discussing exists only in the soul.

(10) Now that we have come to know these things, the difference between the whole and the part, and the universal and the particular, becomes easy for us [to understand]—namely, that the whole inasmuch as it is the whole exists in things, whereas the universal inasmuch as it is a universal exists only in conception. Also, the whole is enumerated by its parts, each part being included in its subsistence, whereas the universal is not enumerated by its parts and, moreover, the particulars are not included in its subsistence. In addition, the nature of the whole does not render

واحدة تعقل تلك كلها أو أن تكون مشتغلة على الدوام بذلك، بل فى قوتها القريبة أن تعقل
ذلك مثل إخطار المضلعات التى لانهاية لها بالبال، ومزاوجة عدد بأعداد لانهاية لها بالبال،
بل بوقوع مناسبة عدد مع مثله مرارا لانهاية لها بالتضعيف. فإن هذا أشبه شىء بما نحن
فى ذكره. فأما أنه هل يجوز أن تقوم المعانى العامة للكثرة مجردة عن الكثرة وعن التصورات
٥ العقلية، فأمر سنتكلم فيه من بعد.

(٩) فإذا قلنا: إن الطبيعة الكلية موجودة فى الأعيان فلسنا نعنى، من حيث
هى كلية بهذه الجهة من الكلية، بل نعنى أن الطبيعة التى تعرض لها الكلية موجودة فى
الأعيان. فهى من حيث هى طبيعة شىء، ومن حيث هى محتملة لأن تعقل عنها صورة
كلية شىء؛ وأيضا من حيث عقلت بالفعل كذلك شىء، ومن حيث هى صادق عليها
١٠ أنها لو قارنت بعينها لا هذه المادة والأعراض، بل تلك المادة والأعراض، لكان ذلك
الشخص الآخر شىء. وهذه الطبيعة موجودة فى الأعيان بالاعتبار الأول، وليست فيه
كلية موجودة بالاعتبار الثانى والثالث والرابع أيضا فى الأعيان. [٢١٢] فإن جعل هذا
الاعتبار بمعنى الكلية كانت هذه الطبيعة مع الكلية فى الأعيان؛ وأما الكلية التى نحن فى
ذكرها فليست إلا فى النفس.

١٥ (١٠) وإذ قد عرفنا هذه الأشياء، فقد سهل لنا الفرق بين الكل والجزء وبين الكلى
والجزئى؛ وذلك أن الكل من حيث هو كل يكون موجودا فى الأشياء، وأما الكلى من
حيث هو كلى فليس موجودا إلا فى التصور. وايضا الكل يُعَدّ بأجزائه ويكون كل جزء
داخلا فى قوامه؛ وأما الكلى فإنه لا يعد بأجزائه، ولا أيضا الجزئيات داخلة فى قوامه.
وإيضا فإن طبيعة الكل لاتقوّم الأجزاء التى فيه، بل يتقوم منها؛ وأما طبيعة الكلى فإنها تقوم

the parts it includes subsistent, but [the whole] is rendered subsistent by them, whereas the nature of the universal renders the parts it includes subsistent. Likewise, the nature of the whole does not become at all one of its parts, whereas the nature of the universal is part of the nature of the
5 particulars, because these are either species that are rendered subsistent by the nature of the two universals—I mean, genus and difference—or else individuals, in which case they are rendered subsistent by the nature of all the universals and the nature of the accidents that, conjoined with matter, embrace it. Again, the whole is not the whole for each of [its]
10 parts, even if [the part] is set aside by itself, whereas the universal is a universal predicated of every particular; also, the parts of every whole are finite, whereas it is not the case that the particulars of every universal are finite. [Finally,] the whole requires all its parts to be simultaneously present, whereas the universal does not require all its particulars to be
15 simultaneously present. You can also find differences other than these that [will let] you recognize that the whole is other than the universal.

Chapter [Three]

On differentiating between genus and matter

(1) What is necessary for us now is to know the nature of genus and
20 species. As for [the question] of how many things [the term] "genus" denotes, at the time of the Greeks it used to indicate many meanings whose use in our time has disappeared. Genus in our discipline[1] refers only to the well-known logical meaning and to the subject.[2] We may at times [however] use the expression "genus" instead of "species" and say,
25 "This is not the same genus as that"—[saying this,] that is, of its species or [that which is] among the things that share in its definition. Nowadays, in our time and in our custom in scientific books, species also refers only to logical species and to the forms of things.

(2) Our objective at the present is with the use the logicians make of this
30 [term]. We thus say: The meaning that is designated by the term "genus" will not be a genus unless it [accords with] a certain manner of conception.

الاجزاء التى فيه وكذلك فإنّ طبيعة اللّه لا تصير جزءا من اجزئه البتة ، وأمّا طبيعة الكلى جزء من طبيعة الجزئيات لأنها إما لأنواع فتقوّم من طبائع الكليّين أعنى الجنس والفصل ، وإما الأشخاص فتتقوم من طبيعة الكليات كلها ومن طبيعة الأعراض التى تكتنفها مع المادة. وأيضا فإن الكل لا يكون كلا لكل جزء وحده ولو انفرد ، والكلى يكون كليا محمولا على ٥ كل جزئى . وأيضا فإن أجزاء كل كل متناهية ، وليس أجزاء كل كلى متناهية . وأيضا الكل يحتاج إلى أن تحضره أجزاؤه معا ، والكلى لا يحتاج إلى أن تحضره أجزاؤه معا . وقد يمكنك أن تجد فروقا أيضا غير هذه فتعلم أن الكل غير الكلى . [٢١٣]

[الفصل الثالث]
(ج) فصل
١٠ فى الفصل بين الجنس والمادة

(١) والذى يلزمنا الآن هو أن نعرف طبيعة الجنس والنوع. فأما أن الجنس على كم شىء يدل فقد كان يدل فى زمان اليونانيين على معانٍ كثيرة ، وقد ذهب استعمالها فى زماننا . فالجنس فى صناعتنا لا يدل إلا على المعنى المنطقى المعلوم، وعلى الموضوع، وربما استعملنا لفظ الجنس مكان النوع فقلنا : ليس كذا من جنس كذا أى من نوعه أو ١٥ من جملة ما يشاركه فى حدّه. والنوع أيضاً ليس يدل عندنا الآن فى زماننا وعادتنا فى الكتب العلمية إلا على النوع المنطقى ، وعلى صور الأشياء .

(٢) وغرضنا الآن فيما يستعمله المنطقيون من ذلك فنقول: إن المعنى الذى يدل عليه بلفظة الجنس ليس يكون جنساً إلا على نحوٍ من التصوّر ، إذا تغير عنه ولو بأدنى

If it deviates from it—even in the least respect—it would not be a genus. This holds true in the case of each of the well-known universals.[3] Let us make our explanation in terms of genus and in terms of an example that has very frequently proven problematic for the mediocrities in theoretical reflection. We say:

(3) Body is spoken of as a genus of man and as the matter of man. If it is the matter of man, it is necessarily a part of his existence, and it would be impossible for that part to be predicated of the whole. Let us, then, examine the manner of difference between the body when considered as matter and when considered as genus. For this provides us with a means for knowing what we wish to explain.

(4) If we take body as a substance possessing length, breadth, and depth inasmuch as these belong to it, and on the condition that no other meaning is included in it, and such that, if some other meaning—for example, sensation, nutrition, and the like—is combined with it (this [latter] meaning would be extraneous to corporeality, predicated [of] and added to it), then body would be matter. If[4] [on the other hand] we take body as a substance, having length, breadth, and depth; on the condition that it is never at all subjected to some other condition, so that [the condition] does not necessitate that its corporeality be due[5] to a substantiality informed only with these dimensions, but [to] a substantiality in whatever manner it happens to be, even with a thousand meanings that render subsistent the property of that substantiality and its[6] forms (these dimensions, however, being with it or in it, for the aggregate will have three dimensions, as these are with body—and [this] obtains in general with whatever combination that comes to be after their aggregate forms, a substance having three dimensions when these combinations, if there be such combinations, are included in the haecceity of that substance, not [however] in [the sense that] that substantiality has become complete through the dimensions followed thereafter by these meanings,[7] being external to the thing that has become complete), then the thing taken [in this manner] would be the body that is genus.

(5) Hence, body in the first sense is not a predicate, since it is part of the substance composed of body and form that is posterior to corporeality in the sense of matter. [This is] because this aggregate is not simply a

اعتبار لم يكن جنسا . وكذلك كل واحد من الكليات المشهورة. ولنجعل بياننا فى الجنس وفى مثال يكثر إشكاله على المتوسطين فى النظر فنقول:

(٣) إن الجسم قد يقال له إنه جنس الإنسان وقد يقال له إنه مادة الإنسان. فإن كان مادة الإنسان كان لا محالة جزء من وجوده واستحال أن يحمل ذلك الجزء [٢١٤] على الكل. فلننظر كيف يكون الفرق بين الجسم وقد اعتبر مادةً، وبينه وقد اعتبر جنساً؛ فهنالك يصير لنا سبيل إلى معرفة ما نريد بيانه.

(٤) فاذا أخذنا الجسم جوهراً ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا، وبشرط أنه ليس داخلا فيه معنى غير هذا، وبحيث لو انضم إليه معنى غير هذا، مثل حس أو تغذٍّ أو غير ذلك، كان معنى خارجا عن الجسمية، محمولاً فى الجسمية، مضافاً إليها، فالجسم مادة. وإن أخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط ألا يتعرض بشرط آخر ألبتة ولا يوجب أن تكون جسميته لجوهرية متصورة بهذه الأقطار فقط، بل جوهرية كيف كانت ولو مع ألف معنى مقوم لخاصية تلك الجوهرية وصوره، ولكن معها أو فيها الأقطار، فللجملة أقطار ثلاثة على ما هى للجسم، وبالجملة أى مجتمعات تكون بعد أن تكون جملتها جوهرا ذا أقطار ثلاثة، وتكون تلك المجتمعات - إن كانت هناك مجتمعات - داخلة فى هوية ذلك الجوهر، لا أن تكون تلك الجوهرية تمت بالأقطار ثم لحقت تلك المعانى خارجة عن الشىء الذى قد تم، كان هذا المأخوذ هو الجسم الذى هو الجنس.

(٥) فالجسم بالمعنى الأول إذ هو جزء من الجوهر المركب من الجسم والصورة التى بعد الجسمية التى بمعنى المادة فليس بمحمول؛ لأن تلك الجملة ليست بمجرد جوهر ذى طول

substance possessing length, breadth, and depth, and nothing more. As for this second [generic meaning of body], it is predicated of everything of matter and form combined—whether one or a thousand—having the three dimensions. It is thus predicated of whatever is combined of corpo- 5 reality that is akin to matter and of soul, because the aggregate of this is a substance even if combined of many meanings. For this aggregate does not exist in a subject; and this aggregate is a body because it is substance and, being a substance, has length, breadth, and depth.

(6) Likewise, if one takes animal as animal with the condition that 10 its animality includes only corporeality, nutrition, and sensation—every thing that comes thereafter being external to it—then perhaps it is no improbable for it to be matter for the human or its subject, whose form would [then] be the rational soul. If [on the other hand] one takes [animal] on the condition that it is body in the sense in which body is a genus, 15 [where] the ideas of that body include only those forms that are by way of allowing sensation, even if rationality or a difference of the same sort is not subject to either affirming or negating any of these but allows the existence of any of them in its haecceity (where [however] there is by necessity a power of nutrition, sensation, and motion with [these forms], 20 and where there is no necessity that these should or should not be anything else); then [animal, taken as such,] would be animal in the sense of genus.

(7) Similarly, understand the state of affairs with respect to the sentient and the rational. For, if the sentient is taken to be a body or a thing that has sensation, on condition that there is no other addition [to this], 25 then it would not be a differentia, even though it is part of man. In a similar way, animal is not predicated of it. If [on the other hand] it is taken to be a body or a thing to which, in which, and with which are allowed whatever forms or conditions, so long as these contain sensation, then it would constitute a differentia, and animal would be predicated of it.

30 (8) Hence, whatever meaning you take from among these, where either the state of its being a genus or of its materiality is problematic, and find permissible the combining with it of differentiae (whichever these may be), being in it and belonging to it, then [such a thing] would be a genus.

وعرض وعمق فقط . وأما هذا الثانى فإنه محمول على كل مجتمع من مادة وصورة ، واحدة
كانت أو ألفا ، وفيها الأقطار الثلاثة ، فهو إذن محمول [٢١٥] على المجتمع من الجسمية
التى كالمادة ومن النفس ، لأن جملة ذلك جوهر وإن اجتمع من معانٍ كثيرة . فإن تلك الجملة
موجودة لا فى موضوع ، وتلك الجملة جسم لأنها جوهر ، وهو جوهر له طول وعرض وعمق .

٥ (٦) وكذلك فإن الحيوان إذا أُخذ حيوانا بشرط أن لا يكون فى حيوانيته إلا جسمية
وتغذٍ وحسٍّ ، وأن يكون ما بعد ذلك خارجا عنه ، فربما كان لا يبعد أن يكون مادة
للإنسان أو موضوعا وصورته النفس الناطقة . وإن أُخذ بشرط أن يكون جسما بالمعنى
الذى يكون به الجسم جنسا ، وفى معانى ذلك الجسم على سبيل تجويز الحس لا غير ذلك
من الصور ، ولو كان النطق أو فصل يقابل النطق غير متعرض لرفع شىء منها أو وضعه ،
١٠ بل مجوزا وجود أى ذلك كان فى هويته ، ولكن هناك معها بالضرورة قوة تغذية وحس
وحركة ضرورة ولا ضرورة فى أن لا يكون غيرها أو يكون ، كان حيوانا بمعنى الجنس .

(٧) وكذلك فافهم الحال فى الحساس والناطق ؛ فإن أخذ الحساس جسما أو شيئا له
حس بشرط أن لا يكون زيادة أخرى ، لم يكن فصلا ، وإن كان جزءا من الإنسان . وكذلك
فإن الحيوان غير محمول عليه . وإن أخذ جسما أو شيئا مجوزا له وفيه ومعه ، أى الصور
١٥ والشرائط كانت بعد أن يكون فيها حس ، كان فصلا وكان الحيوان محمولا عليه .

(٨) فإذن أى معنى أخذته مما يشكل الحال فى جنسيته أو ماديته من هذه فوجدته
قد يجوز انضمام الفصول إليه أيها كان على أنها فيه ومنه ، كان جنسا . وإن [٢١٦] أخذته

But if you consider it with respect to some [of its] differentiae, completing thereby its meaning and finalizing it in such a way that, should some other thing enter therein, it would not be part of this group, being something added from the outside—[such a thing] would not be a genus but
5 would be matter. If you make it necessary that its meaning should be complete, so that [all] that is possible to include in it is included, then it becomes a species. But if, in referring to that meaning, you pay no attention to [the latter condition], it becomes a genus. Hence, on the condition that there should be nothing additional [to certain of the differentiae], it
10 would be matter; on the condition that there would be [such an] addition, it would be a species; [finally, on the condition] that you pay no heed to [the requirement that all that it is possible to include should be included] but allow that each of the additions [individually] is included in its general meaning, then it would be a genus. This [question] becomes problematic
15 in that whose essence is composite. But in the case of that whose essence is simple, it may well be that the mind imposes within itself these considerations in the manner we have mentioned in this chapter. In existence, however, there will not be something distinct among them that is genus and something that is matter. We thus say:
20 (9) Corporeality, in some ways of conception, exists for the human prior to animality, if you take corporeality in the sense of matter [and] not in the sense of genus. Similarly, body exists for [the human] prior to animality only if body [is taken] in a sense where it is not predicated of [the human], not in a sense where it is predicated of it. As for the corpo-
25 reality which one supposes, together with the possibility of its being posited as entailing a necessity for every idea attached to it, that [said idea] should include the three dimensions; it would not exist for the thing which is a species of animal, unless the latter includes animality. Hence, the meaning of animality would constitute some part of the existence of
30 that body in actuality, after [animality] itself has had the possibility of entailing it. The meaning of animality would thus form some part of the existence of that body, this being the opposite state of affairs of the body if it is realized. [This is] exemplified by [the fact] that body, in the sense of matter, is part of the existence of animal, and [by the fact that] the
35 existence and the coming together of body [in the] absolute [sense]—not in the sense of matter—derives from the existence of its species. [The species] subsumed under [absolute body] are causes for its existence, it not being the cause of their existence. If corporeality in the generic sense were to have a realized existence prior to the existence of specificity—

من جهة بعض الفصول وتمت به المعنى وختمته حتى لو دخل شيء آخر لم يكن من تلك الجملة، بل مضافا من خارج، لم يكن جنسا، بل مادة. وإن أوجبت لها تمام المعنى حتى دخل فيه ما يمكن أن يدخل، صار نوعا. وإن كنت فى الإشارة إلى ذلك المعنى لا تتعرض لذلك، كان جنسا. فإذن باشتراط أن لا تكون زيادة تكون مادة، وباشتراط أن تكون زيادة يكون نوعا. وبأن لا تتعرض لذلك، بل يجوز أن يكون كل واحد من الزيادات على أنها داخلة فى جملة معناه، يكون جنسا. وهذا إنما يشكل فيما ذاته مركبة، وأما فيما ذاته بسيطة فعسى أن العقل يفرض فيه هذه الاعتبارات فى نفسه على النحو الذى ذكرنا قبل هذا الفصل. وأما فى الوجود فلا يكون منه شيء متميز هو جنس وشيء هو مادة، فنقول:

(٩) إنما يوجد للإنسان الجسمية قبل الحيوانية فى بعض وجوه التصور إذا أخذت الجسمية بمعنى المادة لا بمعنى الجنس، وكذلك إنما يوجد له الجسم قبل الحيوانية إذا كان الجسم بمعنى لا يحمل عليه، لا بمعنى يحمل عليه. وأما الجسمية التى تفرض مع جواز أن توضع متضمنة لكل معنى مقرونا بها وجوبٌ أن يتضمن الأقطار الثلاثة، فإنها لم توجد للشيء الذى هو نوع من الحيوان إلا وقد تضمن الحيوانية. فيكون معنى الحيوانية جزءاً ما من وجود ذلك الجسم بالفعل بعد أن كان مجوزا فى نفسها تضمنها إياه، فيكون معنى الحيوانية جزءاً ما من وجود ذلك [٢١٧] الجسم بعكس حال الجسم إذا حصل؛ كما أن الجسم الذى هو بمعنى المادة جزء من وجود الحيوان ثم الجسم المطلق الذى ليس بمعنى المادة إنما وجوده واجتماعه من وجود أنواعه، وما توضع تحته فهى أسباب لوجوده، وليس هو سببا لو جودها. ولو كان للجسمية التى بمعنى الجنس وجود محصل قبل وجود

even though its priority would not be a priority in time but in essence—it would then be a cause for the existence of specificity, as with body in the material sense, even if its priority is not temporal. Rather, the existence of that corporeality in this species is nothing other than the existence of such a species.

(10) In the mind, also, the rule is similar. For it is impossible for the mind to posit, in any corporeal thing belonging to the nature of genus, an existence that is realized first, to which something else is [then] combined so that the specific animal comes to be in the mind. For, if it were to do this, then that idea belonging to the genus in the mind would not be predicable of the nature of the species but would also be a part of it in the mind. Rather, there comes to be for the thing which is a species the generic nature, in both existence and in the mind together, when the species in its completion comes to be. Differentia would not then be extraneous to the meaning of that genus and added to it, but entailed therein, and part of it, in the manner to which we have alluded. This is not the rule pertaining to genus alone inasmuch as it is a universal, but it is the rule governing every universal inasmuch as it is universal.

(11) From this it is clear that, if body is taken in the manner whereby it is genus, it would be akin to [something] as yet unknown. One would not know what form it takes and how many forms it comprises, the soul seeking knowledge of this, since, thus far, something which is a realized body has not been established in actuality. The case is similar when we take color, making it occur to the soul's consciousness. For the soul is not satisfied with the realization of something that is not established in actuality, but it seeks, regarding the idea of color, something in addition, so that color is established in actuality.

(12) As for the nature of species, it is not the attainment of its meaning that is sought, but the attainment of what would indicate [it]. Regarding the nature of genus, [on the other hand], although the soul, in seeking what indicates it, would have performed the necessary and that which necessarily causes conviction, the soul may also, prior to this quest, seek the

النوعية، وإن كانت قبليته قبلية لا بالزمان بل بالذات، لكان سببا لوجود النوعية، مثل الجسم الذى بمعنى المادة، وإن كانت قبليته لا بالزمان. بل وجود تلك الجسمية فى هذا النوع هو وجود ذلك النوع لا غير.

(١٠) وفى العقل أيضاً فإن الحكم فيه كذلك. فإن العقل لا يمكنه أن يضع فى شىء من الأشياء الجسميه التى لطبيعة الجنس وجوداً يحصل هو أولا وينضم إليه شىء آخر حتى يحدث الحيوان النوعى فى العقل. فإنه لو فعل ذلك لكان ذلك المعنى الذى للجنس فى العقل غير محمول على طبيعة النوع، بل كان جزءا منه فى العقل أيضاً. بل إنما يحدث للشىء الذى هو النوع طبيعة الجنسية فى الوجود وفى العقل معاً إذا حدث النوع بتمامه. ولا يكون الفصل خارجا عن معنى ذلك الجنس ومضافاً إليه، بل متضمناً فيه وجزء منه من الجهة التى أو مأنا إليها. وليس هذا حكم الجنس وحده من حيث هو كلى، بل حكم كل كلى من حيث هو كلى. [٢١٨]

(١١) فبيّن من هذا أن الجسم إنا أخذ على الجهة التى يكون جنسا يكون كالمجهول بعد، لا يدرى أنه على أى صورة، وكم صورة يشتمل، وتطلب النفس تحصيل ذلك، لأنه لم يتقرر بعد بالفعل شىء هو جسم محصل. وكذلك إذا أخذنا اللون وأخطرناه بال النفس؛ فإن النفس لا تقنع بتحصيل شىء متقرر لا بالفعل، بل تطلب فى معنى اللون زيادة حتى يتقرر بالفعل لون.

(١٢) وأما طبيعة النوع فليس يطلب فيها تحصيل معناها، بل تحصيل الإشارة. وأما طبيعة الجنس فإنها وإن كانت النفس إذا طلبت فيها تحصيل الإشارة كانت قد فعلت الواجب وما يجب أن يقنع معه، فإن النفس قد تطلب أيضا مع ذلك تحصيل معناه قبل هذا

attainment of its meaning, so that [all] that remains for [the mind] is to become more prepared for this quest; and the soul would [have the power] to impose it on whatever indicated thing [the mind] wishes. [But] the soul cannot render it such that it would be whatever indicated thing [the mind] desires, except after adding to it other notions after "coloredness" prior to the indicative act. For, without adding something designating it as color in "this" matter, [the mind] cannot render color, when it is still color, to be that thing which is only color. It may be specified through accidental matters that have occurred externally where it itself can be imagined to remain with the ceasing to exist, one by one, [of the things that specify it]—as the case would be with the things that specify the nature of being a species. The case is similar with measure, or quality, and others. The case is [also] similar with the body which we are considering: the mind cannot render it something to which one points by confining it to being a substance entailing anything that happens to be when the totality [has the dimensions] of length, width, and depth, so long as the things it entails or does not entail are not delineated, whereby [that something] becomes a species.

(13) If someone says, "We would [then] be able to combine in this [kind of] combination anything to be a thing," we answer:

(14) We are speaking of a special kind of combining where the things are combined in the manner of combination [that takes place] in the nature of the genus inasmuch as it is genus—namely, that manner would consist of the things combined being species that are included therein. Our discussion here, however, is not concerned with indicating the nature of the genus [with respect] to the manner in which it includes differentiae and nondifferentiae and which things are combined therein in the manner in which differentiae [are combined]. Rather, our discussion pertains to the manner that leads to the distinction between genus and matter. It does not follow that, when we wish to distinguish between things, we must go beyond making the distinction to demonstrate other states. Rather, our purpose is to know that the nature of the genus which is body consists in its being substance wherein it is possible for things given to combining in it to combine therein. Hence, the totality would consist of

الطلب ، حتى إنما يبقى له أن يستعد لهذا الطلب أكثر ويكون إلى النفس أن يفرضه أى مشار إليه شاء . فلا يمكن النفس أن تجعله بحيث يجوز أن يكون أى مشار إليه شاء إلا بعد أن تضيف إليه معانى أخرى بعد اللونية قبل الإشارة. فإنه ليس يمكنه أن يجعل اللون وهو لون بعد بلا زيادة شىء مشار إليه أنه لون فى هذه المادة، ذلك الشىء ليس إلا لونا فقط. وقد ٥ يخصص بأمور عرضية عرضت من خارج يجوز أن يتوهم هو بعينه باقيا مع زوال واحد واحد منها ، كما يكون فى مخصصات طبيعة النوعية. وكذلك فى المقدار أو الكيفية أو غيرها ؛ وكذلك فى الجسم الذى نحن بسبيله ، ليس يمكن أن يجعله [٢١٩] الذهن مشاراً إليه مقتصرا على أنه جوهر يتضمن أى شىء اتفق بعد أن تكون الجملة طويلة عريضة عميقة على جملته [ما][١] لم يتحدد الأشياء التى يتضمنها أو لا يتضمنها فيصير نوعاً.

١٠ (١٣) فإن قال قائل: فيمكننا أن نجمع مثل هذا الجمع أى الأشياء شيئاً ، فنقول:

(١٤) أن كلامنا فى نحو من الاجتماع مخصوص، يكون اجتماع الأشياء فيه على نحو الاجتماع فى طبيعة الجنس من حيث هو جنس؛ وذلك النحو هو أن تكون المجتمعات فصولاً تضم إليه، إلا أنه ليس كلامنا ههنا فى الدلالة على طبيعة الجنس أنه كيف تحوى الفصول وغير الفصول، وأى الأشياء يجتمع فيه على نحو الفصول، بل كلامنا ١٥ فيها على النحو المؤدى إلى الفرق بين الجنس والمادة. وليس إذا أردنا أن نفرق بين شيئين يلزمنا أن نتعدى التفريق إلى بيانات أحوال أخرى، وإنما غرضنا أن نعرف أن طبيعة الجنس الذى هو الجسم هو انه جوهر يجوز فيه اجتماع أشياء من شأنها أن تجتمع فيه. فتكون

---

[١] ساقطة. ما

being long, wide, and deep, and [such that], even though these are things whose conditions are known, it still remains unknown. It is only to this extent that we speak in this chapter.

Chapter [Four]

5 *On the manner in which ideas extraneous to genus enter its nature*

(1) Let us now discuss the things whose assemblage within genus is possible, pausing to consider establishing [that] its nature and quiddity, as realized in actuality, are due to them. We say: This quest divides into two
10 parts. One of them consists [of the question]: What are the things that the genus must contain within itself and that become assembled [therein] whereby these things would render it a species? The second is [the question]: What among the things contained within [the genus] that are not as such [so as to render it a species]?
15 (2) This is [because], if whiteness is contained within a body in the [oft-]mentioned manner,[1] it does not render [body] a species. Nor would animal, if divided into male and female, become thereby a species while, at the same time, it becomes a species through other things. Moreover, it is possible for animal to attach to an individual having many accidents
20 where the sum total becomes an animal to which one refers.
(3) We thus first say: It is not incumbent on us to undertake establishing the special property of the differentia of every genus with respect to each species, nor, moreover the differentiae of one genus. For this is not within our capability. What is within our ability, however, is knowing
25 the law in this and how the matter in itself ought to be. But, if we reflect on one of the intelligible meanings that occur in specifying the genus—namely, whether or not this is a meaning belonging to the genus according to the condition of this law—we may well be ignorant of it in many things, perhaps knowing it only in some. We thus say:

الجملة طويلة عريضة عميقة، وتكون وإن كانت لا تكون إلا أشياء معلومة الشروط مجهولة بعد . وإلى هذا الحد ما تكلم فى هذا الفصل. [٢٢٠]

[الفصل الرابع]
(د) فصل

فى كيفية دخول المعانى الخارجة عن الجنس على طبيعة الجنس

(١) فلنتكلم الآن فى الأشياء التى يجوز اجتماعها فى الجنس، ويكون التوقف فى إثبات طبيعته وماهيته محصلة بالفعل إنما يقع لأجلها . فنقول: إن هذا المطلب ينقسم إلى قسمين: أحدهما ، أنه أى الأشياء هى الأشياء التى يجب أن يحصرها الجنس فى نفسه وتجتمع، فتكون تلك الأشياء جاعلة إياه نوعا؟ والثانى، أنه أى الأشياء يكون واقعا فى حصره مما ليس كذلك؟

(٢) وذلك أن الجسم إذا انحصر فيه البياض على النحو المذكور لم يجعله نوعاً، والحيوان إذا قسم إلى ذكر وأنثى لم يتنوع بذلك، وهو مع ذلك يتنوع بأشياء أخرى. ثم الحيوان يجوز أن يقع على شخص فيه أعراض كثيرة تكون تلك الجملة حيوانا مشارا إليه.

(٣) فنقول أولا: ليس يلزمنا أن نتكلف إثبات خاصية فصل كل جنس عند كل نوع ولا أيضا فصول أنواع جنس واحد، فإن ذلك ليس فى مقدورنا ، بل الذى فى مقدورنا هو معرفة القانون فى ذلك، وأنه كيف ينبغى أن يكون الأمر فى نفسه. وأما إذا نظرنا فى معنى من المعانى المعقولة الواقعة فى تخصيص الجنس أنه هل هذا المعنى للجنس على شرط ذلك القانون أو ليس، فربما جهلناه فى كثير من الأشياء، وربما علمناه فى بعضها ، فنقول:

(4) If, to the general meaning, a nature is added, its addition must first be obtained through the method of division[2] in order for you to reduce it to being a species. The division must [also be such] that it would be impossible for it to change when the substance of that thing referred to is constant, so that, for example, the one in motion of the two becomes immobile while being individually one and the immobile [one becomes] mobile while being individually one, and when both the immobile and the mobile constitute the two parts of the essential division. Rather, the division must be necessary so that the special meaning will not separate from its proper share of the genus. Moreover, the affirmative of the two divisions or both must not have occurred to it accidentally due to something that precedes both. The nature of the genus entails that it has that meaning first. For, if it were second, then it is possible for the meaning not to be at all a difference, but a necessary concomitant of that thing which is a difference. For example, one engaged in division would have changed his judgment, dividing substance not into body and not-body, but into what is receptive of motion and what is not receptive. For the receptive of motion does not make an immediate attachment to substance, but only after [the latter] has become spatial, corporeal. For the receptive of motion is a necessary concomitant of body. Many things are necessary concomitants of body, each of which mentions body, none of which, however, are differentiae, but things that adhere necessarily to differentiae. [This is] because substance, through the mediation of corporeality, is one of the things to which these meanings occur. Its division into that possessing corporeality and that not possessing it is by virtue of its being substance, not through the mediation of something else.

(5) It is possible for one of the things that do not occur at first to be a differentia, but it would not be a differentia proximate to that genus, but, rather, a differentia succeeding [another] differentia. An example [of this] is to say, "Body divides into what is rational and what is not." For body, simply inasmuch as it is body, is not disposed to be either rational or irrational but requires first to possess soul so as to be rational. And, if genus finds a differentia, then the differentiae that come thereafter must make known what that differentia specifies. For, being the possessor of rationality and being devoid of rationality make known the state of

(٤) إن المعنى العام إذا [٢٢١] انضافت إليه طبيعة فيجب أول شىء أن يكون انضيافها إليه على سبيل القسمة حتى ترده إلى النوعية، وأن تكون القسمة مستحيلة أن تتقلب وذلك المشار إليه باقى الجوهر، حتى يصير مثلا المتحرك منهما غير متحرك وهو واحد بالشخص، وغير المتحرك متحركا وهو واحد بالشخص، وغير المتحرك والمتحرك قسما لتقسيم الذاتى؛ بل يجب أن تكون القسمة لازمة فيكون المعنى الخاص لا يفارق قسطه الخاص من الجنس، وبعد ذلك فيجب أن يكون الموجب من القسمين أو كلاهما ليسا عارضين له بسبب شىء قبلهما، وتتضمن طبيعة الجنس أن يكون له ذلك المعنى أولاً. فإنه إن كان ثانياً جاز أن لا يكون ذلك المعنى فصلا ألبتة، بل كان أمرا لازما للأمر الذى هو الفصل، مثل أن يكون قاسم قد غير حكمه فلم يقسم الجوهر إلى جسم وإلى غير جسم - بل يقسم إلى قابل الحركة وإلى غير قابل للحركة. فإن القابل للحركة لا يلحق الجوهر أول اللحوق، بل بعد أن يصير مكانيا جسمانيا. فقابل الحركة يلزم الجسم، ويلزم الجسم أشياء كثيرة كل واحد منها يذكر الجسم، لكنها ليست فصولاً بل أموراً لزمت الفصول. لأن الجوهر [بتوسط][1] الجسمية [مما][2] تعرض له تلك المعانى، وانقسامه إلى أن يكون ذا جسمية أو غير ذى جسمية فهو لما هو جوهر لا لتوسط شىء آخر.

(٥) وقد يجوز أن يكون بعض ما لا يعرض أولا فصلا، ولكن لا يكون فصلا قريبا لذلك الجنس، بل فصلا بعد فصل، مثل أن يقال: إن الجسم منه ناطق [٢٢٢] ومنه غير ناطق، لأن الجسم بما هو جسم فقط ليس مستعدا لأن يكون ناطقا وغير ناطق؛ بل يحتاج إلى أن يكون أولا ذا نفس حتى يكون ناطقا. وإذا وجد الجنس فصلا فيجب أن تكون تلك الفصول التى بعده فصولا تُعرّف تخصيص ذلك الفصل، فإن ذا النطق وعديم النطق

---

[1] يتوسط. بتوسط، قنواتي [2] ما. مما، د، ط، م، قنواتي

its differentia in being a possessor of soul. For one is in possession of rationality or is devoid of rationality by way of being a possessor of soul—not at all by way of being in actuality white, black, or some other thing. Similarly, a body's being in possession of a soul or being without a soul is
5 not at all due to any of the intermediary genera. If there also occurs to the nature of the genus accidents by which it is differentiated, then the propensity to be differentiated by them is due either to the nature of the genus or to a nature more general than it, just as it was previously due to a more particular nature. If this is due to a nature more general than
10 [that of the genus]—as, for example, in [the fact] that animal [divides] into white and black and the human into male and female—then [such a division] would not constitute its differentiae. Rather, animal is white or black by reason of its being a natural body, when such a natural body has become subsistent in actuality and has then become subject to these acci-
15 dents, being receptive of them even if [such a body] is not an animal. And the human becomes disposed to being either male or female only by reason of being animal. This, then, does not become a differentia for the genus.

(6) Moreover, there would be things belonging specifically to genus that divide it, as in the case of animal into male and female, but which do
20 not in any respect whatsoever constitute differentiae. This is because these would be differentiae if they occurred to animal by way of its form, whereby its form becomes divided by them in a primary way, and [provided] they are not the necessary concomitants of something which a differentia at first rendered subsistent. But, if they are not so, occurring to animal only
25 (because some accident has occurred to the matter from which it is composed, so that [the latter] becomes of a certain state that [neither] prevents the realization of either the form or the quiddity of the genus of the two parts of the division in matter, nor, moreover, prevents the occurrence to the genus of another division by way of its form through differentiae),
30 then the two parts of the division do not belong to differentiae but are among the necessary accidents in it—I mean, things like maleness and femaleness. For, the sperm suitable for the animal form and assigned to a special differentia of the universal animal may undergo an influence that is hot and becomes thereby male, when it itself could have undergone in its
35 composition a cooling influence, rendering it female. [Now,] by itself, this

تعرف حال فصل كونه ذا نفس، فإنه ذو نطق وعديم النطق من جهة ما هو ذو نفس، لا من جهة أنه أبيض أو أسود أو شيء آخر ألبتة بالفعل. وكذلك كون الجسم ذا نفس أو غير ذى نفس ليس له هذا بسبب شيء ألبتة من الأجناس المتوسطة، فإذا عرض لطبيعة الجنس أيضا عوارض ينفصل بها، لم يخل إما أن يكون الاستعداد للانفصال بها إنما هو ٥ لطبيعة الجنس، أو لطبيعة أعم منها، كما كان قبل لطبيعة أخص منها. فإن كان لطبيعة أعم منها، مثل أن الحيوان منه أبيض وأسود، والإنسان منه ذكر وأنثى، فليس ذلك من فصوله؛ بل الحيوان إنما صار أبيض وأسود لأجل أنه جسم طبيعى، وقد صار ذلك الجسم الطبيعى قائما بالفعل ثم وضع بهذه العوارض، وهو يقبلها، وإن لم يكن حيوانا. والانسان إنما صار مستعدا للذكر والأنثى لأجل أنه حيوان، فهذا لا يكون فصلا للجنس.

١٠ (٦) وأيضا قد تكون أشياء خاصة بالجنس تقسمة كالذكر والأنثى بالحيوان، ولا تكون فصولا بوجه من الوجوه؛ وذلك لأنها إنما كانت تكون فصولا لو كانت عارضة للحيوان من جهة صورته حتى انقسمت بها صورته انقساما أوليا، ولم تكن [٢٢٣] لازمة لشيء يقومه فصل أولا؛ فأما إذا لم تكن كذلك بل إنما عرضت للحيوان لأن مادته التى يكون منها عرض لها عارض فصارت بحال من الأحوال لا تمنع حصول صورة الجنس ١٥ وماهيته ولا طرفا القسمة فى المادة، ولا أيضا تمنع أن يقع للجنس افتراق آخر من حيث صورته بالفصول، فليس طرفا القسمة من الفصول، بل من العوارض اللازمة فيه، أعنى مثل الذكورة والأنوثة. فإن المنى الذى كان صالحا لصورة الحيوان وكان متعينا لفصل خاص من الحيوان الكلى عرض له انفعال حار فصار ذكرا، وكان يجوز أن يعرض له بعينه انفعال مبرد فى المزاج فيكون أنثى. وذلك الانفعال وحده لا يمنعه من حيث نفسه أن يقبل أى

receptivity to action does not prevent it in itself from receiving whatever differentia that occurs to animal by way of its form—that is, by way of its having soul that is an apprehender and moves voluntarily. For it is possible for it to receive rationality and what is other than rationality. [The former,]
5 hence, has no influence in its becoming a species. Even if we were to deem it, in our estimative faculty, as neither female nor male, it would, paying no heed whatsoever to this, [still] be rendered subsistent as a species by that which would so render it. Hence, neither does ignoring this prevent its being rendered a species, nor does heeding it bestow on it specificity. But
10 this is not the case if we deem it, in the estimation, as neither rational nor irrational, or if we deem color to be in any manner neither white nor black.[3]

(7) If we wish to distinguish between differentiae and the properties [of things] that divide them, it would not suffice to say that whatever occurs from the direction of matter is not a differentia. For [a body's]
15 being one that partakes of nutrition or does not partake of nutrition comes [to it] only by way of [being] matter. But you must observe the other conditions which we have described. For this reason, we find among bodily species the class of things that partake of nutrition included in the group of things that do not partake of nutrition. We find the human, who is
20 inescapably a species of animal, included in the group of both male and female—the same with horse and the like—while male and female are also included in [the species] human and horse. Howbeit, even though this meaning (which is a certain concomitant through which division for the thing divided obtains) is one of the conditions of differentia, it may exist
25 in something other than differentia. Thus, that which is not differentia may be a necessary concomitant to one and only one species—this if it happens to be one of the concomitants of differentia.

(8) To resume, we say: You know that, if matter moves toward the reception of the true nature of a form for a species to come to be, there
30 may occur to it accidents arising from the bodily humors and other things that render its state different through acts that proceed from it and not by way of its receiving the form of genus or the form of differentia. For, not all the states it receives and accidents occurring to it belong to the aggregate of things included in the purpose toward which it moves [in the
35 process] of coming to be. [Now,] you have known about the collisions of natural things, the opposition of some of them to some [others], and the reactions arising among them. It may well be that the obstructive reactions cause diversion from the intended purpose. They may [on the other hand]

فصل يعرض للحيوان من جهة صورته، أى من جهة كونه ذا نفس دراكا متحركا بالإرادة، فكان يجوز أن يقبل النطق وغير النطق فلم يكن ذلك مؤثرا فى تنويعه. وحتى لو توهمناه لا أنثى ولا ذكرا ولم نلتفت إلى ذلك ألبتة لقام نوعا بما ينوعة، فلا ذلك يمنع عن التنوع دون الالتفات إليه ولا يفيد التنوع بالالتفات اليه. وليس كذلك إذا توهمناه لا ناطقا ولا أعجم أو ٥ توهمنا اللون لا أبيض ولا أسود بوجه.

(٧) وليس يكفى إذا أردنا أن نفرق بين الفصول والخواص القاسمة أن نقول: إن الذى عرض من جهة المادة فليس بفصل. فإن كونه غاذيا أو غير غاذ إنما يعرض من جهة المادة، لكن يجب أن تراعى الشرائط الأخرى التى وصفناها. [٢٢٤] ولهذا لا نجد شيئا من جملة ما هو مغتذ من أنواع الجسم يدخل فى جملة ما هو غير مغتذ، ونجد الإنسان وهو ١٠ نوع لا محالة من الحيوان يدخل فى جملة الذكر والأنثى جميعا، وكذلك الفرس وغيره. والذكر والأنثى قد تدخل أيضا فى الإنسان وفى الفرس. على أن هذا المعنى وهو ملازم ما به تقع القسمة للمقسوم - وإن كان من شرائط الفصل - فقد يكون فى غير الفصل. فربما لزم ما ليس بفصل نوعا واحدا لا يتعداه؛ وذلك إذا كان من لوازم الفصل.

(٨) ونرجع فنقول: وأنت تعلم أن المادة إذا كانت تتحرك إلى قبول حقيقة صورة ١٥ ليحدث نوع، فقد يعرض لها عوارض من الأمزجة وغيرها تختلف بها حالها فى أفعال تصدر عنها لا من حيث تقبل صورة الجنس أو صورة الفصل، إذ ليس كل ما تقبلة من الأحوال وما يعرض لها إنما يكون من جملة ما هو داخل فى الغاية التى إليها تتحرك فى التكون. فقد علمت مصادمات الأمور الطبيعية، ومعارضة بعضها لبعض، والانفعالات التى تقع بينها، فربما كانت الانفعالات المعترضة صارفة عن الغاية المقصودة، وربما كانت

bring about differences that are not in the intended purpose itself but are in matters that, to some extent, accord with the purpose; or [finally] they may be matters very much removed from it. Thus, whatever occurs to matter in this respect, matter continuing to move toward [its] form is extraneous to the meaning of purpose. Maleness and femaleness are only effective in the qualitative state of the reproductive organs. [Now,] reproduction is inevitably something that occurs after [the occurrence] of life and after life has been rendered a species as a concrete, realized thing. Thus, these two and their like, although concordant with the purpose, are among the states that become concomitant after the species has become specified as a species. Thus, whatever affections and necessary concomitants are of this description, let it be known that these are not among the differentiae of genera.

(9) We have made known the nature of the universal, how it exists, and how the genus from among [this nature] differs from matter. [We have made this known] in a way from which other aspects that we will be discussing hereafter branch out. We have also made known which things included in the genus are the ones that render it a species. There remains, however, two investigations connected with what we are after. One of them is [the question]: What are the things included in the genus that do not render it a species? The second is: [Regarding] this rendering of [things] as one, how does it come about, and how is it that from the genus and the differentia, which are two things, one thing is realized in actuality?

(10) As regards the first investigation, we say: Since those things are not differentiae, they are inescapably accidents. Accidents are either necessary concomitants or not necessary concomitants. Those that are necessary are either necessary to the genera of the genus (if it has genera), or to the genus itself by way of its differentia, or to differentiae beneath it, or to the matter of some of them. [Now,] with respect to those among them that belong to what is above [the genus], the necessary concomitants of the genera that are above, and of the differentiae to which the differentia substantiating the genus belongs, and of the necessary concomitants of the materials of these and their accidents (for accidents may well be the necessary concomitants of [other] accidents)—all this is necessary to the genus and to what is beneath it. As for [the accidents]

موقعة لاختلافات لا فى نفس الغاية المقصودة، بل فى أمور تناسب الغاية مناسبة ما ، وربما كانت فى أمور خارجة عنها جدا . فما يعرض للمادة من هذه الجهة وتبقى معه المادة مستمرة إلى الصورة فذلك خارج عن معنى الغاية، والذكورة والأنوثة إنما تؤثر فى كيفية حال الآلات التى بها يكون التناسل، والتناسل [٢٢٥] لا محالة أمر عارض بعد الحياة ٥ وبعد تنوع الحياة شيئًا محصلا بعينه. فيكون ذانك وأمثالهما من جملة الأحوال اللاحقة بعد تنوع النوع نوعا ، وإن كانت مناسبة للغاية. فما كان من الانفعالات واللوازم بهذه الصفة فليعلم أنها ليست من الفصول للأجناس.

(٩) قد عرّفنا طبيعة الكلى وأنه كيف يوجد وأن الجنس منها كيف يفارق المادة تعريفاً من وجه يمكن أن يتفرع منه وجوه سنوردها بعد ، وعرفنا أى الأشياء يتضمنها ١٠ الجنس مما يتنوع بها . وبقى بحثان متصلان بما نحن بسبيله. أحدهما ، أى الأشياء يتضمنها الجنس مما ليس بمنوع إياه؟ والثانى، أن هذا التأحيد كيف يكون وكيف يكون عن الجنس وعن الفصل، وهما شيئان، شىء واحد متحصل بالفعل؟

(١٠) فأما البحث الأول فنقول فيه: إن تلك الأشياء إذ لا تكون فصولا فهى لا محالة عوارض. والعوارض إما لازمة وإما غير لازمة. واللازمة إما لازمة لأجناس ١٥ الجنس – إن كانت له أجناس – وإما لفصول أجناسه، وإما للجنس نفسه من فصله، وإما لفصول تحته، وإما لمادة شىء منها . وأما ما كان منها من فوق فإن اللازمات للأجناس الفوقانية والفصول التى لها الفصل المقوم الذى للجنس نفسه واللازمات لمواد هذه ولأعراضها – إذ قد يلزم الأعراض أعراض – فجميع ذلك يكون لازما للجنس ولما تحته.

that adhere necessarily to the differentiae below the genus, none of them are necessary concomitants of the genus, since it would follow from this that two contradictories may adhere to it; indeed, one would have to allow both to be included in it.

5 (11) Regarding the second investigation, let us suppose something to which one points, this being a collection attained from the differentiae of bodies and many accidents. If we speak of it as a body, we do not mean by this simply the collection of the bodily form and the matter to which all these things occur externally. Rather, we mean [by it] something not in a 10 subject, having length, width, and depth, regardless of whether this predication on it is primary or not primary. Thus, the aggregate inasmuch as it is a specific aggregate will have bodily predication in this sense befalling it. Body in the other sense—namely, its matter—is not predicated of it. Hence, if [the former] is spoken of as a body, that body would be nothing 15 but itself, neither a part of it, nor yet something external to it.

(12) Someone, however, may say, "You have rendered the nature of genus nothing other than the nature of the individual, when the philosophers have unanimously upheld that to the individual there belong accidents and properties extraneous to the nature of genus." We say:

20 (13) The meaning of [the philosophers'] statement (that to the individual there belong accidents and properties extraneous to the nature of genus) is that the nature of the genus that is predicated of the individual does not—in having the nature of the genus inasmuch as it is general—require those accidents in actuality. [They do] not [mean] that the nature 25 of the genus is not said of the aggregate. For, if it were not said of the aggregate, it would not be predicated of the individual but would then be part of the individual. But, if these accidents and properties did not exist, there would also [still] be this nature which we have said exists in the above mentioned sense—namely, that it is the nature of a substance, in 30 whatever [sense] its substantiality exists, that is rendered subsistent by such and such of the things necessary for it in being body.

[٢٢٦] وأما التى تلزم الفصول التى تحت الجنس، فلا يلزم الجنس شىء منها، إذ يلزم من ذلك أن يلزمه النقيضان، بل قد يجوز أن يقع فيه كلاهما.

(١١) وأما البحث الثانى فلنفرض مشارا إليه وهو مجموع محصل من فصول الأجسام وأعراض كثيرة. فإذا قلنا له جسم، فلسنا نعنى بذلك مجرد مجموع الصورة الجسمية مع المادة التى هذه الأشياء كلها عارضة لهاخارجة، بل نعنى شيئًا لا فى موضوع له طول وعرض وعمق سواء كان هذا الحمل عليه أوليا أو غير أولى. فتكون هذه الجملة من حيث هى جملة معينة يقع عليها حمل الجسم بهذا المعنى، ولا يحمل عليها الجسم بالمعنى الآخر الذى هو مادته. فإذا قيل له جسم، لم يكن ذلك الجسم إلا هو نفسه، لا الجزء منه ولا شىء خارج عنه.

(١٢) ولكن لقائل أن يقول: قد جعلتم طبيعة الجنس ليست غير طبيعة الشخص، وقد أجمع الحكماء على أن للشخص أعراضاً وخواص خارجة عن طبيعة الجنس. فنقول:

(١٣) معنى قولهم أن للشخص أعراضا وخواص خارجة عن طبيعة الجنس هو أن طبيعة الجنس المقولة على الشخص لا تحتاج فى أن تكون لها طبيعة الجنس من حيث تعم إلى تلك الأعراض بالفعل، لا أن طبيعة الجنس لا تقال على الجملة. فإنه لو كان لا يقال على الجملة لم يكن محمولا على الشخص، بل كان يكون جزءا من الشخص. لكنه لو لم تكن هذه الأعراض والخواص، لكان يكون أيضا هذه الطبيعة التى قلناها موجودة بهذا المعنى المذكور، [٢٢٧] وهو أنها طبيعة جوهر كيف كانت جوهريته يتقوم بكذا وكذا مما يجب له فى أنه جسم.

(14) Thus, these accidents and properties lie outside being needed by the body that is from the genera—in order, for example, to be a body according to what has been said, unless it is [something] specified. And there is nothing in this [to imply] that, if these [accidents and properties] exist, then "body" is not said of them. For there is a difference in saying, "a nature that, in its meaning, does not require something," and [saying] "it is not predicated of [it]." For something may be predicated of that whose meaning is not needed. But, if it is predicated, then it becomes specifically related to it in actuality after having had [the prior] possibility of being specifically related to another. The same is its state with [regard to] differentiae. Had it not been for this manner of considering the predication of genus, then the nature of the genus would have been a part of [something], not a predicate [of it].

Chapter [Five]

On the species

(1) As for species, it is the nature realized both in [extramental] existence and in the mind. This is because, if the genus is realized as a quiddity through matters that realize [the genus], the mind thereafter ought to realize [the quiddity] only through direct reference; and, once the nature is realized as a species of species, in realizing it, [the mind] ought not to seek anything except direct reference. Then there would occur to [the species] necessary concomitants, consisting of properties and accidents through which the designated nature becomes specified. These properties and accidents would be either [(a)] relations only, without being at all a meaning [inherent] in the essence—these being the things that occur to the individual instances of simple things and to accidents—because their individuation consists in their being predicated of what they describe, whereas their being individuated through the subject is accidental (as is the case with natural forms, such as the form of fire); or [(b)] states additional to the relations, some, however, being such that it would follow necessarily that, if imagined removed from this designated thing, then this designated thing which differs from others would not exist

(١٤) فهذه الأعراض والخواص خارجة عن أن يحتاج إليها الجسم من الأجناس مثلا فى أن يكون جسما على ما قيل، إلا أن يكون مخصّصاً. وليس فى ذلك إذا كانت هذه، فليس يقال عليها الجسم. ففرق بين أن يقال: إن طبيعة لا يحتاج فى معناها إلى شىء، وبين أن يقال: لا يحمل عليه. فقد يحمل على ما لا يحتاج إلى معناه. وأما إذا حمل فقد تخصص به بالفعل بعد أن كان يجوز أن يتخصص بغيره. وكذلك حاله مع الفصول. ولو لا هذا الوجه من الاعتبار فى حمل الجنس لكان طبيعة الجنس جزءا لا محمولا. [٢٢٨]

[الفصل الخامس]

(٥) فصل

فى النوع

(١) وأما النوع فإنه الطبيعة المتحصلة فى الوجود وفى العقل جميعا؛ وذلك لأن الجنس إذا تحصل [ماهية][١] بأمور تحصله يكون العقل إنما ينبغى له بعد ذلك أن يحصلها بالإشارة فقط، ولا يطلب شيئا فى تحصيلها إلا الإشارة فقط بعد أن تحصلت الطبيعة نوع الأنواع. ويكون حينئذ تعرض له لوازم من الخواص والأعراض تتعين بها الطبيعة المشار إليها. وتكون تلك الخواص والأعراض إما إضافات فقط من غير أن تكون معنى فى الذات ألبتة، وهى ما يعرض لشخصيات الأمور البسيطة والأعراض، لأن تشخصها بكونها محمولة على موصوفاتها، وتشخصها بالموضوع يكون بالعرض كالصور الطبيعية مثل صورة النار؛ وإما أن تكون أحوالا زائدة على المضافات، لكن بعضها بحيث لو توهم مرفوعا عن هذا المشار إليه لوجب أن لا يكون هذا المشار إليه الذى هو مغاير الآخرين

---

[١] ماهيته. ماهية، بع، ص، ط

but would have become corrupted in accordance with its necessary difference [from these others]. Some [on the other hand] are such that, if imagined [as being] removed, it would not be necessary through [this removal] that its quiddity, after existence, would cease to exist, nor [that]
5 the corruption of its essence after it has become specified [would follow]. But its being other than and different from others would have ceased to be in order to become some other difference without any corruption [of its essence].

(2) This may well become problematic for us and is not achieved [for
10 us]. Our discourse, however, is not about what we ourselves know, but the state of affairs as it is in itself.

Chapter [Six]

On making differentia known and ascertaining [its nature]

(1) Differentia is also [something] we must discuss and whose state
15 [we must] make known. We say: Differentia in reality is not [something] like rationality and sensation. For such [a thing] is predicated only of that which has no differentia but is either a species (as, for example, [predicating] sensation of touch, as you have learned elsewhere) or an individual (as, for example, predicating rationality on the rationality of Zayd and
20 ᶜAmr). For neither rationality nor sensation is predicated of individual people, so that of no [individual] among them is it said that [such an individual] is rationality or sensation. From [the latter] names, however, a name is derived for [the individual].[1] If these are differentiae, they are differentiae in another respect, not in the respect where they are the
25 parts of what is said univocally of many. Thus, it is more appropriate for these to be the principles of differentiae, not differentiae [themselves]. For they are only predicated univocally of what is other than the individual [instances] of the species of what are said to be their differentiae. This is because rationality is predicated univocally of Zayd and ᶜAmr, and sensa-
30 tion is predicated univocally of sight and hearing.

(2) Thus, "differentia"—such as rationality and sensation—is not such that it is said of anything belonging to genus. For neither sensation nor rationality are at all "animal." As for differentia which is "rational" and

موجودا ، بل يكون قد فسد نحو مغايرته اللازمة. [٢٢٩] وبعضها بحيث لوتوهم مرفوعاً لم يجب به لا بطلان ماهيته بعد وجودها ولافساد ذاته بعد تخصصها ، ولكن بطلت مغايرته ومخالفته الآخرين إلى مغايرة أخرى من غير فساد.

(٢) لكنا ربما أشكل علينا ذلك فلم يتحصل ، وليس كلامنا فيما نعلمه نحن ، بل
٥ فيما الأمر فى نفسه عليه. [٢٣٠]

[الفصل السادس]
(و) فصل
فى تعريف الفصل وتحقيقه

(١) والفصل أيضا يجب أن نتكلم فيه ونعرف حاله. فنقول: إن الفصل بالحقيقة
١٠ ليس هو مثل النطق والحسّ. فإن ذلك غير محمول على شىء إلا على ما ليس فصلا له ، بل نوعا مثل اللمس للحس على ما علمت فى موضع آخر ، أو شخصا مثل حمل النطق على نطق زيد وعمرو. فإن أشخاص الناس لا يحمل عليها النطق ولا الحس فلا يقال لشىء منها أنه نطق أو حس ، لكن يشتق له من أسمائها اسم. فإن كانت هذه فصولا فهى فصول من جهة أخرى ، وليست من الجهة التى هى أقسام المقول على كثيرين بالتواطؤ. فالأولى
١٥ أن تكون هذه مبادىء الفصول لا الفصول ، فإنها إنما تحمل بالتواطؤ على غير أشخاص النوع التى يقال إنها فصولها . وذلك لأن النطق يحمل على نطق زيد ونطق عمرو با تواطؤ ، والحس يحمل على البصر والسمع بالتواطؤ.

(٢) فالفصل الذى هو كالنطق والحس ليس هو بحيث يقال على شىء من الجنس ، فليس الحس ولا النطق حيوانا ألبتة. وأما الفصل الذى هو الناطق والحساس فالجنس بالقوة

"sensitive," genus is potentially [this differentia]; if it becomes it in actuality, then it becomes a species. As for the manner of this, [it is something] we have discussed, showing how genus [becomes] differentia and species in actual existence, how these differ from one another, that species in reality
5 is something which is genus when it becomes described as actual, and that this distinction and separation belongs to the mind. If, however, one devises a way [that] genus is separated and distinguished in composite things that are in [extramental] existence, then it becomes matter, and differentia becomes form—[in which case] neither genus nor differentia
10 is predicable of species.

(3) One of the doubts that arise relating to this discourse—nay, concerning the nature of differentia—is as follows:[2]

(4) It is evident that each species is rendered separate by a differentia from its associates sharing the [same] genus. Moreover, this differen-
15 tia is also one of the [universal] ideas. It would, then, be either the most general of the predicates or an idea [subsumed] under the most general of predicates. [Now,] it is impossible to say that each differentia is the most general of the predicates. For "the rational" (and many of the things that are of the same order) is neither a category nor within the
20 governing rule of a category. Hence, it remains for it to fall under the most general of predicates. But each thing that falls under a meaning more general than it separates from another sharing this meaning through a differentia proper to it. Hence, for every differentia there will be a differentia, regressing infinitely.

25 (5) What must be known in order to resolve this doubt is that, in [some instances] of predication, the predicate renders the quiddity of the subject subsistent, while, in some, it is only a necessary concomitant [of the subject] that does not render a quiddity subsistent—as in the case of existence. [It must also be known] that it does not necessarily
30 follow that every meaning that happens to be more particular, falling under a more general meaning, is separated in the mind from others participating in [the general meaning] through a differentia that constitutes a meaning other than its [own] essence and quiddity.[3] This is only necessary when that which is predicated of [the subject] renders its quid-
35 dity subsistent and would thus be, for its quiddity in the intellect and the mind,[4] [something] akin to the part. Hence, whatever shares that meaning with it in the intellect, in the mind, and in definition[5] shares in something which is part of the quiddity. If, then, it differs from it, it must do so

هو ، وإذا صار هو بالفعل صار نوعا . وأما كيف ذلك فقد [٢٣١] تكلمنا فيه وبينا أنه كيف يكون الجنس هو الفصل وهو النوع فى الوجود بالفعل وكيف تفترق هذه بعضها من بعض ، وأن النوع بالحقيقة شىء هو الجنس إذا صار موصوفاً بالفعل ، وأن ذلك التميز والتفريق هو عند العقل . فإذا احتيل وفصل وتميز فى الوجود فى المركبات صار الجنس مادةً والفصل صورة ، ولم يكن الجنس ولا الفصل مقولا على النوع . ٥

(٣) ثم من الشكوك التى تعرض على هذا الكلام ، بل على وجود طبيعة الفصل ما أقوله :

(٤) إنه من البين أن كل نوع منفصل عن شركائه فى الجنس بفصل . ثم ذلك الفصل معنى أيضا من المعانى ، فإما أن يكون أعم المحمولات ، وإما أن يكون معنًى واقعاً تحت أعم المحمولات . ومحال أن يقال : إن كل فصل هو أعم المحمولات . فإن الناطق وأشياء كثيرة مما يجرى مجراه ليس مقولة ولا فى حكم مقولة ؛ فيبقى أن يكون واقعا تحت أعم المحمولات . ١٠ وكل ما هو واقع تحت معنى أعم منه فهو منفصل عما يشاركه فيه بفصل يختص به ، فيكون إذن لكل فصل فصل ، ويذهب هذا إلى غير النهاية .

(٥) والذى يجب أن يعلم حتى ينحل به هذا الشك أن من الحمل ما يكون المحمول فيه مقوما لماهية الموضوع ، ومنه ما يكون أمرا لازما له غير مقوم لماهيته كالوجود ؛ وأنه ليس يجب أن يكون كل معنى يكون أخص ويقع تحت معنى أعم ، إنما ينفصل عن شركائه ١٥ فيه بفصل فى العقل ، هو معنى يغاير ذاته وماهيته . [٢٣٢] وإنما يجب ذلك إذا كان ما يحمل عليه مقوما لماهيته فيكون كالجزء فى العقل والذهن لماهيته . فما يشاركه عند العقل والذهن والتحديد فى ذلك المعنى شاركه فى شىء هو جزء ماهيته ؛ فإذا خالفه يجب أن

in something the two do not share, this being—for the intellect, mind, and definition—something other than its quiddity. Hence, its primary differentiation would be in terms of something which is [part of] of the aggregate of its quiddity, not in terms of all that is included in its quiddity—I mean, with respect to mind and definition. The part, however, is other than the whole. Hence, [the predicate] differs from [the subject] in terms of something which is other than it—namely, differentia.

(6) But, if participation was in terms of something which is a necessary concomitant, basically not participating in the [constitutive] parts of the quiddity, where the quiddity in its [entire] self (not [only] in part) is separated—as, for example, the separateness of color from number—then, even if these two share in existence, then existence, as it has become clear to you from the rest of what you have learned in philosophy, is a concomitant [of quiddity], not included in the quiddity. Hence, in terms of its being defined and in the mind, color, in being separate from number, does not require something other than its [own] quiddity and nature [for this separateness]. If number were to share with [color] a meaning included in its quiddity, then it would need to be separated from it by some meaning other than the totality of its quiddity. But the totality of the quiddity of color has nothing at all in common with the quiddity of number, but only shares with it something external to the quiddity. Color, hence, does not need a differentia through which it differs from number.

(7) We say, moreover, that genus is predicated of species as part of its quiddity, and on differentia as a necessary concomitant of it, not as part of its quiddity. An example of this is animal. It is predicated of the human as part of its quiddity and on the rational as a necessary concomitant of it, not as being part of its quiddity. For by "rational" is only meant something having rationality and something having a rational soul, without our very statement "rational" entailing for that thing a demonstration to show that it is either a substance or not a substance. Howbeit, it is necessary that that thing cannot but be a substance, a body, and sensitive. These things, however, would be predicated of it in the way that that which is a necessary concomitant is predicated of that which must be [its] concomitant. [This is] because [these things] are not included in what is understood by "rational"—that is, the thing that has rationality.

يخالفه فى شىء لا يتشاركان فيه ، ويكون ذلك جزءا آخر عند العقل والذهن والتحديد من ماهيته . فتكون مخالفته الأولية بشىء من جملة ماهيته ، ليس بجميع ما يدخل فى ماهيته ، أعنى عند الذهن والتحديد . والجزء غير الكل فتكون مخالفته له بشىء غيره وهو الفصل .

(٦) وأما إذا كانت المشاركة فى أمر لازم وكان لا يشاركه فى أجزاء حد الماهية أصلا ٥ وكانت الماهية بنفسها منفصلة لا بجزء منها ، مثل انفصال اللون عن العدد ، فإنهما وإن اشتركا فى الوجود ، فالوجود - كما اتضح فى سائر ما تعلمت من الفلسفة - لازم غير داخل فى الماهية . فلا يحتاج اللون فى انفصاله من العدد عند التحديد والذهن إلى شىء آخر غير ماهيته وطبيعته . ولو شاركه العدد فى معنى داخل فى ماهيته لكان يحتاج إلى أن ينفصل عنه بمعنى آخر غير جملة ماهيته . لكن جملة ماهية اللون غير مشاركة ألبتة لماهية العدد ، ١٠ وإنما تشاركها بشىء خارج عن الماهية . فلا يحتاج إذن اللون إلى فصل يخالف به العدد .

(٧) ونقول أيضا إن الجنس يحمل على النوع على أنه جزء من ماهيته ، ويحمل على الفصل على أنه لازم له لا على أنه جزء من ماهيته . مثاله الحيوان يحمل على [٢٣٣] الإنسان على أنه جزء من ماهيته ، ويحمل على الناطق على أنه لازم له لا على أنه جزء من ماهيته . فإنما يعنى بالناطق شىء له نطق وشىء له نفس ناطقة من غير أن يتضمن ١٥ نفس قولنا الناطق بيانا لذلك الشىء أنه جوهر أو غير جوهر . إلا أنه يلزم أن لا يكون هذا الشىء إلا جوهراً وإلا جسماً وإلا حساساً ، فتكون هذه الأمور مقولة عليه قول اللازم على الملزوم لأنها غير داخلة فى مفهوم الناطق أى الشىء ذى النطق .

(8) We now say: As for differentia, it does not share with the genus that is predicated of it anything in [terms of] the quiddity, so that its separation from it is in itself. [On the other hand,] it has something in common with the species in that it is part of it. Hence, its separation is due to the nature of the genus which is included in the quiddity of the species, but not in the quiddity of the differentia. As for the state [of differentia] with respect to the rest of things, if the differentia shares the quiddity with them, it must separate from them through a differentia; if it does not share the quiddity with them, it is not necessary to separate from them through differentia. It is not necessary that each differentia should share something in terms of quiddity. Thus, it does not necessarily follow that, if a differentia should fall under what is more general than it, this subsumption under it should be a subsumption under a genus. On the contrary, it is possible for it to fall under what is more general than it, where the more general is included in its quiddity. It is [also] possible for it to fall under that which is more general than it only in the manner in which an idea falls under what is its necessary concomitant, not as one included in its quiddity. An example of this is the rational. It is subsumed under the apprehending in that the apprehending is a genus for it, while the apprehending is subsumed under substance in that it—I mean, substance—is a necessary concomitant of it, not a genus in the manner to which we have alluded. It also falls under the relative, not in [the sense] that relation is its substance or is included in its quiddity, but only in that it is a necessary concomitant of it.

(9) Thus, in its separation from the species, differentia does not need another differentia. Nor, in separating from the things that share existence with it or from the other concomitants, does it need a meaning other than its own quiddity. It does not necessarily follow that it should inevitably fall under what is more general than it in the manner in which the species is subsumed under the genus; rather, it falls in the manner of the subsumption of the more particular under the [more general] necessary concomitant that is not included in the quiddity.

(10) If, however, you take differentia to be, for example, rationality, then its likes are necessary in the differentiae of composite things. If by rationality you mean its being in possession of a rational soul, then it would be one of the meanings composed of a relation and a substance, as you have learned about its governing rule in other places. If [on the other hand] you meant the rational soul itself, it would be a substance

(٨) فنقول الآن: أما الفصل فإنه لا يشارك الجنس الذى يحمل عليه فى الماهية فيكون إذن انفصاله عنه بذاته. ويشارك النوع على أنه جزء منه فيكون انفصاله عنه لطبيعة الجنس التى هى فى ماهية النوع وليست فى ماهية الفصل. وأما حاله مع سائر الأشياء، فإن الفصل إن شاركها فى الماهية وجب أن ينفصل عنها بفصل، ٥ وإن لم يشاركها فى الماهية لم يجب أن ينفصل عنها بفصل. وليس يجب أن يكون كل فصل يشارك شيئا فى ماهية، فليس يجب لا محالة إذا وقع الفصل تحت ما هو أعم منه أن يكون وقوعه تحته هو وقوعه تحت الجنس، بل قد يمكن أن يقع تحت ما هو أعم منه ويكون الأعم داخلا فى ماهيته. ويمكن أن لا يقع تحت ما هو أعم منه إلا وقوع المعنى تحت اللازم له دون الداخل فى ماهيته، مثل الناطق مثلا؛ فإنه يقع ١٠ تحت المدرك على أن المدرك جنس له، والمدرك يقع تحت الجوهر على أنه - أعنى الجوهر - لازم له لا جنس على الوجه الذى أو مأنا إليه. ويقع أيضا تحت المضاف - لا على أن الإضافة جوهره أو داخلة فى ماهيته - بل على أنها لازمة له. [٢٣٤]

(٩) فالفصل ليس يحتاج فى انفصاله عن النوع إلى فصل آخر، وليس يحتاج فى انفصاله عن الأشياء المشاركة له فى الوجود وسائر اللوازم إلى معنى غير نفس ماهيته، ١٥ وليس يجب أن يقع لا محالة تحت ما هو أعم منه وقوع النوع تحت الجنس، بل قد يقع وقوع الملزوم الأخص تحت اللازم الذى لا يدخل فى الماهية.

(١٠) وأما إذا أخذت الفصل كالنطق مثلا، فإنما يجب أمثاله فى فصول الأشياء المركبة. فإن عنيت بالنطق كونه ذا نفس ناطقة، كان من المعانى المؤلفة من نسبة وجوهر، على ما علمت من حكمه فى مواضع أخرى. وإن عنيت نفس النفس الناطقة كانت

and part of the composite substance from which it differs through a differentia that obtains between the simple and the composite among substances, as you have ascertained many times.

(11) Let us now return to the premises of the doubt [previously raised]. We say:

(12) As for the premise stating that, because differentia is a certain idea, it must then be either the most general of predicates or subsumed under the most general of predicates, this is admitted. As for the other—namely, the one stating that whichever of the predicates is the most general is a category—it is false. For the category is only the most general of generic predicates that render the quiddity subsistent, not [simply] the most general of predicates. [Moreover,] it does not render subsistent the quiddity of everything beneath it but is a necessary concomitant of [the] things [beneath it]. The other [premise]—stating that each thing that is subsumed under a more general meaning is separated from another that shares [this meaning] with it through a differentia proper to it—is false. [This is] because, [for] those things that share [a meaning], if the sharing is in terms of the necessary concomitants without the meaning being included in the quiddity, then the separation from it is not through a differentia, but through the quiddity alone. With this, [the point has been] specifically made that it is not necessary that for every differentia there is a differentia.

(13) It must be known that the meaning of the statement that the differentiae of substance constitute a substance and that the differentiae of quality constitute a quality is that the differentiae of substance must constitute substance and that the differentiae of quality must constitute quality, [but] not that there exists in the meaning of their quiddities the definition of substance in [the sense] that they are themselves substances, nor that the differentiae of quality include in their quiddities the definition of quality in that they are qualities [in themselves]. [They do not include this] unless we mean by the differentiae of substance (for example) not the differentia predicated univocally of substance, but the differentia predicated of it derivatively—I mean [for instance] not "rational," but "rationality." It would then be as you have learned, and it would be differentia derivatively, not univocally. [But] true differentia is spoken of univocally. Moreover, it does not necessarily follow that, if differentia exists in the univocal [sense], that the differentia by derivation must also exist.

جوهرا وكانت جزء جوهر مركب تخالفه بالفصل الواقع بين البسيط والمركب فى الجواهر، على نحو ما تحققت كثيرا.

(١١) ولنرجع الآن إلى المقدمات التى فى الشك، فنقول:

(١٢) أما المقدمة القائلة إن الفصل لأنه معنى من المعانى فإما أن يكون أعم المحمولات، وإما أن يكون معنى واقعا تحت أعم المحمولات، فمسلّمة. وأما الأخرى وهى القائلة إن كل ما هو أعم المحمولات فهو مقولة كذب؛ وإنما المقولة أعم المحمولات الجنسية المقومة للماهية لا التى هى أعم المحمولات، وليس تقوم ماهية كل ما تحتها، بل تلزم الأشياء. والقائلة الأخرى إن كل ما هو واقع تحت معنى أعم منه فهو منفصل عما يشاركه فيه بفصل يختص به، كاذبة. لأن المشاركات إذا كانت مشاركة فى اللازم دون المعنى الداخل فى الماهية، لم يكن الانفصال عنها بفصل بل بمجرد الماهية. [٢٣٥] فتعين بعد هذا أنه لا يجب أن يكون لكل فصل فصل.

(١٣) ويجب أن يعلم أن الذى يقال من أن فصول الجوهر جوهر، وفصول الكيف كيف، معنى ذلك، أن فصول الجوهر يلزم أن تكون جوهرا، وفصول الكيف يلزم أن تكون كيفا، لا أن فصول الجوهر يوجد فى مفهوم ماهياتها حد الجوهر على أنها جواهر فى أنفسها، وفصول الكيف يوجد فى ماهيتها حد الكيفية على أنها كيفية. إلا أن نعنى بفصول الجوهر مثلاً لا الفصل المقول على الجوهر بالتواطؤ، بل الفصل المقول عليه بالاشتقاق؛ أعنى لا الناطق بل النطق، فيكون حينئذ ما علمت ويكون فصلا بالاشتقاق لا بالتواطؤ، والفصل الحقيقى الذى يقال بالتواطؤ. وليس يجب إذا كان الفصل الذى بالتواطؤ موجودا، أن يكون أيضا الفصل الذى بالاشتقاق موجودا؛ إنما يكون هكذا لا فى كل ما

This would not be the case in everything that is a species, but only in that which is substantial species [and] not accidental species—nor yet in every substantial species, but only in what is composite and is not a simple substance.

5 (14) Thus, the differentia which is spoken of univocally means something having a certain description in an unqualified [sense]. Thereafter, by way of reflection and contemplation, it becomes known that this thing with this certain description must be either a substance or a quality. An example of this is that the rational is something possessing rationality. 10 There is nothing in its being something possessing rationality [that renders it] either a substance or an accident. It is, however, known externally that this thing cannot but be either a substance or a body.

Chapter [Seven]

On making known the proper relationship
15 *between definition and the thing defined*

(1) Someone may say:

(2) Definition, as those engaged in the art [of logic] agree, is composed of genus and differentia, each of the two being separate from each other, their sum constituting the two parts of the definition. [Now,] 20 definition is nothing other than the quiddity of the thing defined. As such, the relation of the meanings that are denoted by the genus and differentia to the nature of the species is the same as their relation in definition to the thing defined. And, just as genus and species are the two parts of the definition, likewise their two meanings constitute the two parts of the thing 25 defined. If this, then, is the case, it would be incorrect to predicate the nature of the genus of the nature of the species, because it is part of it.

(3) We say:

(4) If we define and say, for example, "Man is a rational animal," our intention by this is not that man is the sum of animal and rational. 30 Rather, our intention by that is that the animal which is that animal

هو نوع، بل فيما هو نوع جوهرى دون الأنواع العرضية، وليس أيضا فى كل نوع جوهرى، بل فيما كان مركبا ولم يكن جوهرا بسيطا.

(١٤) فالفصل الذى يقال بالتواطؤ معناه شىء بصفة كذا مطلقا، ثم بعد ذلك على سبيل النطر والتأمل يعلم أنه يجب أن يكون هذا الشىء الذى بصفة كذا جوهرا أو كيفا.

٥ مثاله، أن الناطق هو شىء له نطق. فليس فى كونه شيئا له نطق هو أنه جوهر أو عرض، إلا أنه يعرف من خارج أنه لا يمكن أن يكون هذا الشىء إلا جوهرا أو جسما. [٢٣٦]

[الفصل السابع]
(ز) فصل
فى تعريف مناسبة الحد المحدود

١٠ (١) ولقائل أن يقول:

(٢) إن الحد كما وقع عليه الاتفاق من أهل الصناعة مؤلف من جنس وفصل، وكل واحد منهما مفارق للآخر، ومجموعهما هو [جزءا][١] الحد، وليس الحد إلا ماهية المحدود، فتكون نسبة المعانى المدلول عليها بالجنس والفصل إلى طبيعة النوع كنسبتها فى الحد الى المحدود. وكما أن الجنس والفصل جزءا الحد، فكذلك معنياهما جزءا المحدود.

١٥ وإذا كان كذلك لم يصح حمل طبيعة الجنس على طبيعة النوع لأنه جزء منه.

(٣) فنقول:

(٤) إنا إذا حددنا فقلنا: الإنسان - مثلا - حيوان ناطق، فليس مرادنا بذلك أن الإنسان هو مجموع الحيوان والناطق، بل مرادنا بذلك أنه الحيوان الذى ذلك الحيوان

---

[١] جزء. جزءا، قنواتي

is rational—indeed, that it is specifically the one which is rational—[speaking] as though[1] animal in itself is something whose existence is not realized in the manner we discussed earlier.[2] If this animal is rational, so that the one of which we have said in a general way that it has an
5 apprehending soul—that is, that it has a soul—is [the one that is] not realized, then [this latter] becomes realized by virtue of its state of being sensitive and rational. This, then, would be a realization for its being a possessor of an apprehending soul. Thus, it is not the case that a body having an apprehending soul is one thing and its being in possession of a
10 rational soul is something external added to it. Rather, this thing which is an animal is the body possessing an apprehending soul. Its soul being apprehending is an indefinite thing. But that which is in act in existence cannot at all be indefinite,[3] but is realized in [existence]. This indefiniteness would be only in the mind, since the true nature of the apprehend-
15 ing soul remains problematic for it until [this] is explicated, where one would then say [that it is] "apprehending through sensation, imagination, and rationality."

(5) If sensation is included in the definition of animal, it would not, in truth, be differentia, but only an indication of differentia. For the
20 differentia of animal consists in that it is a possessor of an apprehending soul [and] that it moves by volition. The very haecceity of animal does not consist in that it senses; its haecceity does not consist in that it imagines; nor does its haecceity consist in that it moves by volition. Rather, it is a principle for all these, all these being its powers where the attribu-
25 tion [of animal] to any one of them has no priority over its attribution to another. In itself, however, it has no name, these being its concomitants, and, hence, we are compelled to invent a name for it in relation to them. For this reason, we combine sensation and movement in its definition, making sense as though it has a meaning that includes both the external
30 and internal sense; or else one may confine oneself to sensation, where it would indicate all [these powers]—not by entailment, however, but through concomitance.

(6) You have encountered a clear exposition of [all] this and its like. [To resume, then,] sense in reality is not the differentia of animal, but one
35 of the branches of its differentia and one of its necessary concomitants. Its differentia is the existence of the soul, which is, for it, the principle of all this. The case is similar with the rational [with respect] to man. But the absence of names and the paucity of our awareness of differentiae—either

ناطق، بل الذى هو بعينه الناطق، كأن الحيوان فى نفسه أمر لا يتحصل وجوده على النحو الذى قلنا قبل. فاذا كان ذلك الحيوان ناطقا حتى يكون هذا الذى نقول له: إنه ذو نفس درّاكة مجملا الذى هو غير محصل، أى انه ذو نفس هو قد صار محصلا من حاله أن نفسه حساسة ناطقة، فيكون هذا تحصيلا لكونه ذا نفس دراكة. فليس يكون الجسم ذو ٥ النفس الدراكة شيئًا، وكونه ذا نفس ناطقة شيئًا ينضم إليه خارجا عنه، بل [٢٣٧] يكون هذا الذى هو حيوان هو الجسم ذو النفس الدراكة. ثم كون نفسه دراكة أمر مبهم، ولا يكون الفعل فى الوجود مبهما ألبتة كما علمت، بل يكون فيه محصلا؛ وإنما يكون هذا الإبهام فى الذهن، إذ يكون مشكلا عليه حقيقة النفس الدراكة حتى يفصل، فيقال دراكة بالحس والتخيل والنطق.

١٠ (٥) وإذا أخذ الحس فى حد الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل، بل هو دليل على الفصل. فإن فصل الحيوان أنه ذو نفس دراكة متحركة بالإرادة وليس هوية نفس الحيوان أن يحس، ولا هويته أن يتخيل، ولا هويته أن يتحرك بالإرادة، بل هو مبدأ لجميع ذلك، وهذه كلها قواه، ليس أن ينسب إلى بعضها أولى من أن ينسب إلى الآخر، لكنه ليس له فى نفسه اسم، وهذه توابعه، فنضطر إلى أن نخترع له اسما بالنسبة إليها. ولهذا نجمع الحس ١٥ والتحرك معاً فى حده، ونجعل الحس كأنه معنى يجمع الحس الظاهر والباطن، أو يقتصر على الحس فيكون دالا على جميع ذلك لا بالتضمن بل بالالتزام.

(٦) وقد سلف لك بيان هذا وما أشبهه، فليس الحس بالحقيقة فصل الحيوان، بل أحد شعب فصله وأحد لوازمه. وإنما فصله وجود النفس التى هى مبدأ هذا كله له؛ وكذلك الناطق للإنسان. لكن عدم الأسماء وقلة شعورنا بالفصول يضطرنا – إما هذا

this or the other—force us to swerve from the true nature of the differentia toward its necessary concomitant. Sometimes we may thus derive its name from its concomitant, intending by "sensitive" that which has the principle from which sensation and other things come out. Sometimes differentia itself may be unknown to us, we being aware only of its necessary concomitant. Our discussion of these things is not in terms of what we ourselves intellectually apprehend, what we ourselves do, and the way we manage [such things], but in terms of the manner in which they themselves exist. Moreover, if animal were to have no soul except the sensitive, then its being a sensitive body would not be a genus purely in the sense of the corporeal sensitive nature—on the condition [that is] of its being only [this], but only in the sense we have stated. Hence, the union of the differentia with the genus is only something which entailed the genus potentially, not as something which is potentially the necessary concomitant of the genus. [On the other hand,] the union of matter with form, or the [one] part with the other in the composite, is only the union of one thing with another thing which is external to it, whether a necessary concomitant or an accident.

(7) Thus, the things that have union are of different kinds. One of them is like the union of matter and form, where matter would be something which, by itself, would in no respect have existence but which becomes actual through form, on the condition that form is something external to it, where neither of the two is the other, and where [their] combination is identical with neither. The second is the union of things where each is independent of the other in subsistence, except that they unite so that there results from them one thing, either through composition or through transformation and mixture. Among [the different kinds of union] is the union of things where some do not subsist in act except through that with which they combine, while some subsist in act [independently of the other]. Thus, that which does not subsist in act becomes subsistent in act by that which subsists in act. From this, a united combination takes place—as, for example, the union of body and whiteness. In all these divisions, no one thing is identical with the thing it unites with; the aggregate [of the two] is not identical with [each of] of [the] parts, and neither one is at all predicated univocally of the other.

وإما ذاتى - من الانحراف عن حقيقة الفصل إلى لازمه. فربما اشتققنا اسمه من لازمه، فعنينا بالحساس الذى له المبدأ الذى ينبعث منه [٢٣٨] الحس وغيره؛ وربما كان الفصل نفسه مجهولا عندنا، ولم نشعر إلا بلازمه. وليس كلامنا فى هذه الأمور على حسب ما نعقل نحن ونضع نحن ونتصرف فيها نحن، بل من جهة كيفية وجودها فى أنفسها. ثم لو

٥ كان ليس للحيوان نفس إلا الحساسة كان كونه جسما ذا حس ليس جنسا بمعنى مجرد الطبيعة الجسمية والحسية بشرط أن يكون هو فقط، بل على النحو الذى قلنا. فاتحاد الفصل بالجنس ليس إلا على أنه شىء كان يتضمن الجنس بالقوة، لا يلزم الجنس بالقوة، واتحاد المادة بالصورة أو الجزء بالجزء الآخر فى المركب، فإنما هو اتحاد شىء بشىء خارج عنه لازم أو عرض.

١٠ (٧) تكون الأشياء التى يكون فيها اتحاد على أصناف. أحدها، أن يكون كاتحاد المادة والصورة: فتكون المادة شيئا لا وجود له بانفراد ذاته بوجه، وإنما يصير بالفعل بالصورة، على أن تكون الصورة أمراً خارجاً عنه، ليس أحدهما الآخر، ويكون المجموع ليس ولا واحد منهما. والثانى، اتحاد أشياء يكون كل واحد منها فى نفسه مستغنيا عن الآخر فى القوام، إلا أنها تتحد، فيحصل منها شىء واحد إما بالتركيب وإما بالاستحالة

١٥ والامتزاج. ومنها، اتحاد أشياء بعضها لا يقوم بالفعل إلا بما انضم إليه، وبعضها يقوم بالفعل؛ فيقوم الذى لا يقوم بالفعل بالذى يقوم بالفعل ويجتمع من ذلك جملة متحدة، مثل اتحاد الجسم والبياض. وهذه الأقسام كلها لا تكون المتحدات منها بعضها [٢٣٩] بعضا، ولا جملتها أجزاؤها، ولا يحمل ألبتة شىء منها على الآخر حمل التواطؤ.

(8) Among [the kinds of union] is the union of one thing with another where the potentiality of one of the two is to be that thing, not to be [merely] joined to it. For the mind may intellectually apprehend a meaning where it is possible for the meaning itself to be many things, each of which is that meaning in existence. [The mind] would then join another meaning to it whose existence is specified in that the [latter] meaning is entailed in [the former]. It would only be "another" with respect to [mental] assignment and ambiguity [in thought], not in [extramental] existence. An example of this is measure. For it is a meaning that can be line, surface, and depth, not in that something else conjoins it so that the combination is line, surface, and depth, but in being that very line or that very surface.[4] This is because the meaning of measure is that it is something that is receptive of equality, for example, without this having the condition that it is only this meaning. For the likes of this is not a genus, as you have known. Indeed, unconditionally it is something else—so that its existence in itself is the existence [it has][5] (that is, after it is predicated of it in itself that it is such [a thing]), regardless of whether [this is] in [terms of being of] one dimension, two dimensions, or three.

(9) This meaning in existence will be only one of these. The mind, however, creates a separate existence for [this meaning] inasmuch as it is intellectually apprehended. Moreover, if the mind adds to it an increase, it would not add the increase as an extraneous meaning attaching to the thing receptive of equality such that [the latter] is in itself receptive of equality while [the former] is some other thing added to it, extraneous to [it]. Rather, the [increase] would be a realization of its receptivity of equality with respect to its being of only one dimension or more. Thus, the receptive of equality in one dimension in this thing would be the very thing receptive of equality, so that you can say, "This [thing] receptive of equality is this [thing] that has one dimension, and vice versa." This would not be in things that have passed. And, here, if there is some multiplicity that one cannot doubt, it is a multiplicity not by way of being [composed]

(٨) ومنها اتحاد شىء بشىء ، قوة هذا الشىء منهما أن يكون ذلك الشىء ، لا أن ينضم إليه. فإن الذهن قد يعقل معنى يجوز أن يكون ذلك المعنى نفسه أشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى فى الوجود ، فيضم إليه معنى آخر تعين وجوده بأن يكون ذلك المعنى متضمنا فيه ، وإنما يكون آخر من حيث التعيين والإبهام لا فى الوجود ؛ مثل المقدار . فإنه ٥ معنى يجوز أن يكون هو الخط والسطح والعمق ، لا على أن يقارنه شىء فيكون مجموعهما الخطو السطح والعمق ، بل على أن يكون نفس الخط ذلك أو نفس السطح ذلك . وذلك لأن معنى المقدار هو شىء يحتمل مثلا المساواة ، غير مشروط فيه أن يكون هذا المعنى فقط . فإن مثل هذا لا يكون جنساً كما علمت ، بل بلا شرط غير ذلك ، حتى يجوز أن يكون هذا الشىء القابل للمساواة هو فى نفسه أى شىء كان ، بعد أن يكون وجوده لذاته ١٠ هو الوجود ، أى يكون محمولا عليه لذاته أنه كذا ، سواء كان فى بُعْدٍ أو بُعْدين أو ثلاثة.

(٩) فهذا المعنى فى الوجود لا يكون إلا أحد هذه ، لكن الذهن يخلق له من حيث يعقل وجوداً مفرداً . ثم أن الذهن إذا أضاف إليه الزيادة لم يضف الزيادة على أنها معنى من خارج لا حق بالشىء القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلاً للمساواة فى حد نفسه وهذا شىء آخر مضاف إليه خارجا عن ذلك ، بل يكون ذلك تحصيلاً لقبوله للمساواة أنه فى ١٥ بعد واحد فقط أو فى أكثر منه. [٢٤٠] فيكون القابل للمساواة فى بُعْدٍ واحد فى هذا الشىء هو نفس القابل للمساواة ، حتى يجوز لك أن تقول : إن هذا القابل للمساواة هو هذا الذى هو ذو بُعْدٍ واحد وبالعكس ، ولا يكون هذا فى الإشياء التى مضت . وههنا وإن كانت كثرة ما لا شك فيها فهى كثرة ليست من الجهة التى تكون من الأجزاء بل كثرة تكون

of parts, but a multiplicity by way of something not being realized and of something being realized. For the thing which in itself is realized can be considered as being realized for the mind so that "otherness" thereby obtains. But, if it becomes realized, it would not be some other thing except through the consideration which has been mentioned [and] which belongs solely to the mind. For realization does not change it but ascertains it.

(10) This is how one must intellectually apprehend unity in genus and differentia. Even if it differs and some species have composition in their natures—their differentiae arising from their forms, and their genera from the materials belonging to their forms (even though neither their genera nor their differentiae are their materials and forms inasmuch as [these latter] are materials and form, while some [species] have no composition in their natures, having composition, if at all, [only] in the manner we have spoken of)—then each of the two things in each species would be other than the other only because at one time it has been taken not in its state of realization but only as potentially realized, and at another time taken as actually realized. This potentiality does not belong to it in accordance with [extramental] existence but only according to the mind. For it does not have in existence the realization of a generic nature that remains realized in potency as a species, regardless of whether or not the species has composition in terms of natures.

(11) [In the case of] genus and differentia also in definition, inasmuch as each of them is part of the definition qua definition, then neither one is predicated of definition, nor is definition predicated of either. For it is not said of definition that it is either genus or differentia, or vice versa. Thus, neither is it said of the definition of animal that it is body or that it is sensitive, nor conversely. But, inasmuch as genera and differentiae are natures that arise as [one] nature, as you have known, they are predicated of the thing defined. Indeed, we say: Definition in reality yields the meaning of one nature. For example, if you say, "rational animal," from this is realized the meaning of one thing which is the very animal which [in the definition] is that very animal which is rational.

من جهة أمر غير محصل وأمر محصل. فإن الأمر المحصل فى نفسه يجوز أن يعتبر من حيث هو غير محصل عند الذهن فتكون هناك غيرية؛ لكن إذا صار محصلا لم يكن ذلك شيئًا آخر إلا بالاعتبار المذكور الذى ذلك للعقل وحده. فإن التحصيل ليس يغيره بل يحققه.

(١٠) فهكذا يجب أن يعقل التوحيد الذى من الجنس والفصل. وإنه وإن كان مختلفا وكان بعض الأنواع فيها تركيب فى طبائعها وتنبعث فصولها من صورها، وأجناسها من المواد التى لصورها، وإن لم يكن لا أجناسها ولا فصولها موادها وصورها من حيث هى مواد وصور، وبعضها ليس فيها تركيب فى طبائعها بل إن كان فيها تركيب فهو على النحو الذى قلنا، فإنما يكون أحد الشيئين منهما فى كل نوع غير الآخر، لأنه قد أخذ مرة لا بحاله من التحصيل، بل على أنه بالقوة محصل، وأخذ مرة وهو محصل بالفعل. وهذه القوة له ليس بحسب الوجود، بل بحسب الذهن. فإنه ليس له فى الوجود حصول طبيعة جنسية هى بعد بالقوة محصلة نوعاً، وسواء كان النوع له تركيب فى الطبائع أو لم يكن. [٢٤١]

(١١) والجنس والفصل فى الحد أيضا من حيث كل واحد منهما هو جزء للحد من حيث هو حد، فإنه لا يحمل على الحد ولا الحد يحمل عليه. فإنه لا يقال للحد أنه جنس ولا فصل ولا بالعكس، فلا يقال لحد الحيوان إنه جسم ولا أنه ذو حس ولا بالعكس. وأما من حيث الأجناس والفصول طبائع [تنبعث][١] طبيعة على ما علمت فإنها تحمل على المحدود، بل نقول: إن الحد يفيد بالحقيقة معنى طبيعة واحدة. مثلا إنك إذا قلت: الحيوان الناطق، يحصل من ذلك معنى شىء واحد هو بعينه الحيوان الذى ذلك الحيوان هو بعينه

---

[١] تبعث. تنبعث، د، ص، م، قنواتي

If you consider that one thing, there would be no multiplicity in the mind. But, if you look at the definition, finding it composed of several of these meanings, and consider them from the point of view that each of them, according to the aforementioned way of looking, is a meaning in itself other than the other, you will find that there is multiplicity in the mind. If, by "definition," you intend the meaning subsisting in the soul according to the first consideration—namely, where the one thing which is animal is identical with that very animal which is rational—then the very definition itself would be the same as the defined thing apprehended by the mind. But, if you intend by "definition" the meaning in the soul according to the second differentiated consideration, the very definition itself would not have the same meaning as the thing defined but would be something leading to it—[leading to] its acquisition.

(12) Moreover, the consideration that necessitates that the definition itself is the thing defined does not render "rational" and "animal" the two parts of the definition; but, rather, [it renders them] predicates of it in that it itself is [one thing], not that they are two things of a reality that are different from each other and each different from the composite. Rather, by it, in our example, we mean the thing which is itself animal, being that animal whose animality is perfected and realized through rationality. The consideration that necessitates that the definition is other than the thing defined prohibits genus and differentia from being predicated of definition, but they would be two parts of it. For this reason, definition is not genus, nor is genus definition; and species is neither one of the two. Nor is the totality of the meaning of "animal" as compounded with the rational identical with the meaning of "animal" not [so] compounded; nor is the meaning of "rational" identical with [the meaning of what is] uncompounded. What is understood from the meaning of the combination of "animal" and "rational" is not what is understood from [the meaning] of each [separately]; and neither [of the two separately] is predicable of [this meaning]. Thus, the combination of "animal" and "rational" is neither animal nor rational, because what is combined of two things is other than [each of the] two, but it is a [third thing]. [This is] because each of the two is part of [the combination]: the part cannot be the whole, nor the whole the part.

الناطق. فإذا نظرت إلى ذلك الشىء الواحد لم يكن كثرة فى الذهن، لكنك إذا نظرت إلى الحد فوجدته مؤلفاً من عدة هذه المعانى واعتبرتها من جهة ما كل واحد منها على الاعتبار المذكور معنى فى نفسه غير الآخر، وجدت هناك كثرة فى الذهن. فإن عنيت بالحد المعنى القائم فى النفس بالاعتبار الأول، وهو الشىء الواحد الذى هو الحيوان الذى ذلك الحيوان هو الناطق، كان الحد بعينه هو المحدود المعقول. وإن عنيت بالحد المعنى القائم فى النفس بالاعتبار الثانى المفصل، لم يكن الحد بعينه معناه معنى المحدود، بل كان شيئًا مؤدياً إليه كاسبا له.

(١٢) ثم الاعتبار الذى يوجب كون الحد بعينه هو المحدود لا يجعل الناطق والحيوان جزئين من الحد، بل محمولين عليه بأنه هو لا أنهما شيئان من حقيقة متغايران ومغايران للمجتمع. لكن نعنى به فى مثالنا الشىء الذى هو بعينه الحيوان الذى ذلك الحيوان حيوانيته مستكملة متحصلة بالنطق. والاعتبار الذى يوجب كون الحد غير المحدود يمنع أن يكون الجنس [٢٤٢] والفصل محمولين على الحد، بل جزئين منه. فلذلك ليس الحد بجنس ولا الجنس بحد ولا الفصل واحدا منهما، ولا جملة معنى الحيوان مؤلفا مع الناطق هو معنى الحيوان غير مؤلف ولا معنى الناطق غير مؤلف. ولا يفهم من معنى مجموع حيوان وناطق ما يفهم من أحدهما، ولا يحمل أحدهما عليه؛ فليس مجموع حيوان وناطق هو حيوان وناطق لأن المجموع من شيئين غيرهما، بل ثالث. لأن كل واحد منهما جزء منه، والجزء لا يكون هو الكل، ولا الكل يكون هو الجزء. [٢٤٣]

Chapter [Eight]

On definition

(1) What we must now make known is the manner in which things are defined, the relation of definition to them, and the difference between a thing's quiddity and form. We say: Just as the existent and the one are among the things common to the categories (but [this] by way of priority and posteriority), the case is also similar with things that have quiddity and definition, for this is not on the same level in all things.

(2) As for substance, it is one of the things which definition treats in a primary and real manner. In the case of others, [definition treats them] inasmuch as their quiddity is connected [either] with substance or substantial form in the manner we have defined. As for natural form, you have known its state. You have also known measures and figures. These other things are thus also, in one respect, defined only in [terms] of substance. From this it occurs that they come to be.[1] As for accidents, there is in their definitions [something] additional to their essences. For, even though their essences are things that in no way include substance as a part belonging to them—this being the case because that whose part is substance is substance—substance is included in their definition as a part, since they are necessarily defined through substance.

(3) As for composite things, there occurs in them the repetition of one and the same thing twice. For, since they have substance, it must be included in the definition; and, since they have an accident defined through substance, it becomes incumbent to include it once again in the definition of accident, so that definition in its entirety becomes inescapably composed of the definition of substance and the definition of accident: there would thus be duality and multiplicity. [This] becomes clear if the definition of that accident is analyzed and reduced to [the components] it entails. Thus, substance would be found twice in the definition of this composite, while in the essence of [this] composite it occurs once. Hence,

[الفصل الثامن]
(ح) فصل
فى الحد

(١) والذى ينبغى لنا أن نعرفه الآن أن الاشياء كيف تتحدد ، وكيف نسبة الحد
٥ إليها ، وما الفرق بين الماهية للشىء وبين الصورة. فنقول: كما أن الموجود والواحد من الأشياء العامة للمقولات ولكن على سبيل تقديم وتأخير ، فكذلك أيضا كون الأشياء ذوات ماهية وحد ، فليس ذلك فى الأشياء كلها على مرتبة واحدة.

(٢) فأما الجوهر فإنه مما يتناوله حده تناولا أولياً وبالحقيقة؛ وأما الأشياء الأخرى فلما كانت ماهيتها متعلقة بالجوهر أو بالصورة الجوهرية على نحو ما حددنا . أما الصورة
١٠ الطبيعية فقد عرفت حالها ، والمقادير والأشكال قد عرفتها أيضا ، فيكون تلك الأشياء الأخرى أيضا من وجه لا تتحدد إلا بالجوهر ، فيعرض من ذلك أن تكون. أما الأعراض فإن فى حدودها زيادة على ذواتها ، لأن ذواتها وإن كانت أشياء لا يدخل الجوهر فيها على أنه جزء لها بوجه من الوجوه، وذلك لأن ما جزؤه جوهر فهو جوهر ، فإن حدودها يدخل الجوهر فيها على أنه جزء إذ كانت تتحدد بالجوهر لا محالة.

١٥ (٣) وأما المركبات فإنها يعرض فيها تكرار شىء واحد بعينه مرتين، فإنه إذ فيها جوهر فلا بد من إدخاله [٢٤٤] فى الحد ، وإذ فيها عرض يتحدد بالجوهر فلا بد من دخوله فى حد العرض مرة أخرى لتكون جملة الحد مؤلفة من حد الجوهر وحد العرض لا محالة وعائد إلى اثنينية وكثرة. ويتبين إذا حلل حد ذلك العرض ورد إلى مضمناته، فيكون حد هذا المركب قد وجد فيه الجوهر مرتين، وهو فى ذات المركب مرة واحدة،

in this definition there is an addition to the meaning of the thing defined itself. But true definitions ought not to have additions in them. An example of this is that, if you define "snub nose,"[2] you must inevitably include "nose" in [the definition] and include "snub" in it, in which case you would 5 have included in it the definition of "snub." But "snub" is a concave nose, and you cannot take concavity by itself; for, if concavity by itself is "snub," then a concave leg would also be "snub." You must, then, inescapably include "nose" in the definition of "snub." Thus, if you have defined "snub nose," you have included "nose" in [the definition] twice. Hence, it 10 must either follow that the likes of these things cannot be definitions, definitions pertaining to simples only, or else that these are definitions in a different respect. [Nor] ought we to confine definitions to lexical explanations of a name, making the examples of these [real] definitions for this reason. For definition is that which indicates quiddity—this you have 15 known. If it were the case that every statement beside which a name can be imposed is a definition, then all the books of al-Jāḥiẓ[3] would be definitions.

(4) If this, then, is the case, it is evident that the definitions of these composites are definitions in some other respect.

(5) The quiddity of every[thing that is] simple is the same as itself 20 because there is nothing receptive of its quiddity. If there were something receptive of its quiddity, then the quiddity of that thing would not be the quiddity of the receptive thing that is realized for it. [This is] because that thing received would be its form, and its form is not that to which its definition corresponds. Nor are composites [the things] they are through 25 form alone. For the definition belonging to composites does not consist of form alone; rather, the definition of a thing indicates all the things that render it subsistent. Thus, it also, in some respect, includes matter. It is through this that the difference between quiddity and form in composite things is known. Form is always part of the quiddity in composite things, 30 while the form of every simple [thing] is also identical with it because there is no composition in it. In the case of composites, however, neither

فيكون فى هذا الحد زيادة على معنى المحدود فى نفسه. والحدود [الحقيقية][١] لا يجب أن تكون فيها زيادات. ومثال هذا أنك إذا حددت الأنف الأفطس فيجب أن تأخذ فيه الأنف لا محالة، وتأخذ فيه الأفطس فتكون أخذت فيه حد الأفطس، لكن الأفطس هو أنف عميق، ولا يجوز أن تأخذ عميقا وحده، فإنه لو كان العميق وحده هو الأفطس لكانت الساق المعمقة أيضا فطساء، بل يجب لا محالة أن تأخذ الأنف فى حد الأفطس. فإذا حددت الأنف الأفطس تكون قد أخذت فيه الأنف مرتين؛ فلا يخلو إما أن لا تكون أمثال هذه حدودا وإنما تكون الحدود للبسائط فقط، أو تكون هذه حدودا على جهة أخرى. وليس ينبغى أن نقتصر من الحد على أن يكون شرح الاسم، فنجعل أمثال هذه لذلك حدودا حقيقية، لأن الحد هو ما يدل على الماهية، وقد عرفته. ولو كان كل قول يمكن أن يفرض بإزاءه اسمٌ حدا لكان جميع كتب الجاحظ حدودا.

(٤) فإذا كان الأمر على هذا، فبيّن أن هذه المركبات حدودها حدود على جهة أخرى.

(٥) وكل بسيط فإن ماهيته ذاته لأنه ليس هناك شىء قابل لماهيته، [٢٤٥] ولوكان هناك شىء قابلا لماهيته، لم يكن ذلك الشىء ماهيتة ماهيه المقبول الذى حصل له، لأن ذلك المقبول كان يكون صورته، وصورته ليس هو الذى يقابله حده، ولا المركبات بالصورة وحدها هو ما هى، فإن الحد للمركبات ليس هو من الصورة وحدها، بل حد الشىء يدل على جميع ما يتقوم به ذاته، فيكون هو أيضا يتضمن المادة بوجه. وبذا يعرف الفرق بين الماهية فى المركبات والصورة. والصورة دائما جزء من الماهية فى المركبات، وكل بسيط فإن صورته أيضا ذاته لأنه لا تركيب فيه؛ وأما المركبات فلا صورتها ذاتها ولا

---

[١] والحقيقية. الحقيقية

their forms nor their quiddities are identical with themselves. As for form, it is obvious that it is part of it. As for the quiddity, it is that by which it is what it is; and it is what it is only by virtue of the form being connected with matter, which is something additional to the meaning of form. The composite is also not this meaning but is the assemblage of form and matter. For this is what the composite is, and the quiddity is this composition. Form is thus one of the things to which composition is added. The quiddity is this very composition that combines form and matter. The unity that comes about through both is due to this one [composition].

(6) Thus, there belongs to genus inasmuch as it is a genus a quiddity, to species inasmuch as it is species a quiddity, and to the particular singular there also belongs a quiddity by way of the concomitant accidents that render it subsistent. [Here,] it is as though, when the quiddity is said of that which pertains to genus and species and of that which pertains to the singular individual, it is said equivocally. This quiddity is not separable from that which renders a thing what it is; otherwise, it would not be a quiddity.

(7) There is, however, no definition of the singular in any respect whatsoever, even though the composite has some definition. This is because definition is composed of descriptive names that necessarily do not refer to anything specific. For, if it were [such a] reference, it would be sheer naming or some other indication by way of motion—a pointing at and the like—and would not include making the unknown known through description.

(8) Since every name confined to the definition of a singular thing indicates a description and [since] description has the possibility of being applicable to many, composition not removing this possibility from it,[4] then [it follows that], if A is a universal meaning and B, [also] a universal meaning, is added to it, it is possible that there would be some specification. But, if [this is] the specification of a universal by a universal, then that which is A and B would remain a universal, having the possibility of sharing [a common characteristic with others]. An example of this is if you define this [person as] Socrates, saying, "He is the philosopher," there is a sharing [with others]. If you say, "He is the religious philosopher," there is also a sharing [with others]. If you say, "He is the religious philosopher unjustly put to death," there is also sharing [with others]. If you say,

ماهيتها ذاتها . أما الصورة فظاهر أنها جزء منها ؛ وأما الماهية فهى مابها هى ماهى ، وإنما هى ما هى بكون الصورة مقارنة للمادة ، وهو أزيد من معنى الصورة . والمركب ليس هذا المعنى أيضا ، بل هو مجموع الصورة والمادة ؛ فإن هذا هو ما هو المركب ، والماهية هذا التركيب . فالصورة أحد ما يضاف إليه التركيب ، والماهيه هى نفس هذا التركيب الجامع ٥ للصورة والمادة ، والوحدة الحادثة منهما لهذا الواحد .

(٦) فللجنس بما هو جنس ماهية . وللنوع بما هو نوع ماهية ، وللمفرد الجزئى أيضا بما هو مفرد جزئى ماهية مما يتقوم به من الأعراض اللازمة . فكأن الماهية إذا قيلت على التى فى الجنس والنوع وعلى التى للمفرد الشخصى كان باشتراك الاسم . وليست هذه الماهية مفارقة لما هو بها ما هو ، وإلا لم تكن ماهية .

١٠ (٧) لكنه لا حد للمفرد بوجده من الوجوه ، وإن كان اللمركب حد ما . وذلك [٢٤٦] لأن الحد مؤلف من أسماء ناعتة لا محالة ليس فيها إشارة إلى شىء معين . ولوكانت إشارة لكانت تسمية فقط ، أو دلالة أخرى بحركة وإشارة وما أشبه ذلك ، وليس فيها تعريف المجهول بالنعت .

(٨) وإذ كان كل اسم يحصر فى حد المفرد يدل على نعت ، والنعت يحتمل الوقوع ١٥ على عدة ، والتأليف لا يخرجها من هذا الاحتمال ، فإنه إذا كان آ معنى كلياً وأضيف إليه ب - وهو معنى كلى - جاز أن يكون فيه تخصيص ما . ولكن إذا كان تخصيص كلى بكلى يبقى بعده الشىء الذى هو آ و ب كلياً يجوز أن يقع فيه شركة . ومثال ذلك : هذا سقراط ؛ ، إن حددته فقلت : إنه الفيلسوف ، ففيه شركة ؛ وإن قلت : الفيلسوف الدين ، ففيه أيضا شركة ؛ فإن قلت : الفيلسوف الدين المقتول ظلما ، ففيه أيضا شركة ؛ فإن

"He is the son of so-and-so," this [description] also has the possibility of being shared [by others]; moreover, [the latter] would be an individual whose defining would be as the defining [of Socrates]. If that individual is then known by direct reference or by an agnomen,[5] then the matter reverts to direct reference and an agnomen and ceases to be [identification] through definition. If one adds [to this] and says, "He is the one put to death in such a city on such a day," this description, despite its individuation by an artifice, [remains] a universal that can be said of many, unless attributed to an individual.

(9) If that to which it is attributed is an individual among a group of individuals [belonging to] some species, there is no access to knowing it except through direct observation, and the mind will arrive at knowledge of it only through sensation. If [on the other hand] that to which it is attributed is one of the individuals of which each individual fulfills the reality of the species so that it has no similar, and if the mind apprehended that species through its [sole] individual instance, then, if the description is attributed to [such an individual], the mind will have knowledge of it. The mind will not fear any change of state resulting from the possibility of the thing's corruption, since the likes of this thing is not corrupted.[6] But the [the former] thing described [the corruptible individual] is not [something] where one has assurance of its existence and of the permanence of the description said of it. The mind sometimes may know the period of its duration, but [its description] would also not be a true definition. It is thus clear that there is no true definition of the singular. It is only known through a proper name, a direct reference, or a relation to something known through a proper name or a direct reference.

(10) Every definition is an intellectual conception where it would be true to predicate it of the thing defined. The particular is corruptible. If it becomes corrupted, it is no longer defined by its definition. Thus, the predication of definition of it would be true for one period, false in another; and, as such, the predication of definition on it would always be conjectural, unless, besides intellectual definition, there is some direct reference or observation whereby it becomes defined by its definition through such a reference. If this does not obtain, however, it is [only] believed to have a definition. As for the thing truly defined, its definition would be a certainty. Thus, whoever undertakes to define corruptible things undertakes to render them eternal and goes astray.

قلت: ابن فلان، كان فيه احتمال شركة أيضا، وكان فلان شخصا تعريفه كتعريفه. فإن عرف ذلك الشخص بالإشارة أو باللقب عاد الأمر إلى الإشارة واللقب، وبطل أن يكون بالتحديد. وإن زيد فقيل: هو الذى قتل فى مدينة كذا يوم كذا، فهذا الوصف أيضا مع تشخصه بالحيلة كلى يجوز أن يقال على كثيرين إلا أن يسند إلى شخص.

٥ (٩) فإن كان المسند إليه شخصا من جملة أشخاص نوع من الأنواع لم يكن السبيل إليه إلا بالمشاهدة ولم يجد العقل عليه وقوفا إلا بالحس. فإن كان المسند إليه من الأشخاص – التى [٢٤٧] كل شخص منها مستوف لحقيقة النوع – فلا شخص نظيرا له، وكان قد عقل العقل ذلك النوع بشخصه، فإذا جعل الرسم مسندا إليه كان للعقل وقوف عليه ولم يخف العقل تغير الحال لجواز فساد ذلك الشيء، إذ مثل هذا الشيء

١٠ لا يفسد. ولكن المرسوم لا يوثق بوجوده ودوام قول الرسم عليه، وربما عرف العقل مدة بقائه، فلم يكن هذا أيضا حداً حقيقيا. فبين أنه لا حد حقيقى للمفرد، إنما يعرف بلقب أو إشارة أو نسبة إلى معروف بلقب أو إشارة.

(١٠) وكل حد فإنه تصور عقلى صادق أن يحمل على المحدود. والجزئى فاسد إذا فسد، لم يكن محدودا بحده. فيكون حمل الحد عليه مدة ما صادقاً وفى غيرها

١٥ كاذبا، فيكون حمل الحدّ عليه بالظن دائما، أو يكون هناك غير التحديد بالعقل زيادة إشارة ومشاهدة، فيصير بتلك الإشارة محدوداً بحده. وإذا لم يكن ذلك، يكون مظنونا به أن له حده. وأما المحدود بالحقيقة فيكون حدّة له يقينا. فمن شاء أن يحد الفاسدات فقد تعرض لإبقائها، ويركب شططا. [٢٤٨]

Chapter [Nine]

On the appropriate relation between definition and its parts

(1) It is often the case that in definitions there are parts which are parts of the thing defined. When [however] we say, "Genus and differentia are not rendered subsistent in existence as parts of the species," it is not as though we are saying, "The species does not have parts." For the species may have parts. This is when it is one of the two kinds of things [namely, accidents and substances]: as to being accidents, [the parts] would consist of quantities; as to being substances, they would consist of composites. The outward state of affairs suggests that the parts of the definition are prior to the thing defined. But, in some instances, it so happens that the opposite of this is the case. Thus, if we wish to define a segment of the circle, we define it in terms of the circle; and, if we wish to define the human finger, we define it in terms of the human; and, if we wish to define the acute angle, which is a part of the right angle, we define it in terms of the right angle. We do not ever define the right angle in terms of the acute, the circle in terms of its segment, or the human in terms of [the human] finger. We must know the reason for this. We thus say:

(2) None of these are parts of the species with respect to its quiddity and form. Moreover, it is not a condition for the circle [to be a circle] that it should have a segment in actuality from which the form of the circle is composed in the way that it is a condition for it to have a circumference. Nor is it a condition for the human inasmuch as he is human that he should in actuality have a finger, nor [yet] is it a condition for the right angle that there should be an acute angle that is part of it. For all these things are not parts for the thing by way of its quiddity, but by way of its matter and subject. It only happens that the right angle includes an acute angle and that the circle has a segment because of an affection undergone by their matter. This is [something] on which neither the perfection of their matter through form nor the perfection of their form in itself depends. Know that the surface is [abstract] intellectual matter for

[الفصل التاسع]
(ط) فصل
فى مناسبة الحد وأجزائه

(١) ونقول: إنه كثيرا ما يكون فى الحدود أجزاء هى أجزاء المحدود. وليس إذا قلنا: إن الجنس والفصل لا يتقومان جزئين للنوع فى الوجود، نكون كأنا قلنا: إنه لا يكون للنوع أجزاء. فإن النوع قد يكون له أجزاء، وذلك إذا كان من أحد صنفى الأشياء، أما فى الأعراض فمن الكميات، وأما فى الجواهر فمن المركبات. وظاهر الحال يومىء إلى أن أجزاء الحد أقدم من المحدود، لكنه قد يتفق أن يكون فى بعض المواضع بالخلاف. فإنا إذا أردنا أن نحد قطعة الدائرة حددناها بالدائرة، وإذا أردنا أن نحد أصبع الإنسان حددناها بالإنسان، وإذا أردنا أن نحد الحادة وهى جزء من القائمة حددناها بالقائمة، ولانحد ألبتة القائما بالحادة ولا الدائرة [بقطعتها][1] ولا الإنسان بالأصبع. فيجب أن نعرف العلة فى هذا. فنقول:

(٢) إن هذه ليس شىء منها أجزاء النوع من جهة ماهيته وصورته؛ ثم إنه ليس من شرط الدائرة أن تكون فيها قطعة بالفعل تتألف عنها صورة الدائرة، كما من شرطها أن يكون لها محيط؛ ولا من شرط الإنسان - من حيث هو إنسان - أن يكون له أصبع بالفعل، ولا من شرط القائمة أن تكون هناك حادة هى جزء منها. فهذه كلها ليست أجزاء للشىء من حيث ماهيته بل من حيث مادته وموضوعه. فإنما يعرض [٢٤٩] للقائمة أن تكون فيها حادة، وللدائرة أن تكون فيها قطعة لانفعال يعرض لمادتها، ليس ذلك مما يتعلق به استكمال مادتها بصورتها ولا استكمال صورتها فى نفسها. واعلم أن السطح مادة

---

[1] يقطعتها. بقطعتها، قنواتي

the form of the circle by reason of which it undergoes division. If the perfection of their[1] matter were to depend on [such parts], then [the latter] would be among the necessary concomitants of which a thing is never devoid, not among the things that render [a thing] subsistent, as previously explained. But [the things] with which we are concerned are not like this; rather, a thing may be devoid of them.

(3) Also, in the case of the example of the finger, man, to be [defined as] "a rational animal," does not require [the possession of] a finger. Rather, [the latter] is one of the parts belonging to his matter by which his material state is improved. Hence, whatever parts there are that are caused by matter, form not needing them, these are not at all parts of the definition. If, however, they are parts of matter but are not parts of matter absolutely, being only the parts of that [specific] matter for the purpose of that [specific] form, then they must be included in their definition of that form. That species would also be with matter in the way that the finger is not a part appropriately related to body absolutely, but to body which has become animal or human. Similarly, the acute angle and the segment [of the circle] are not parts of the surface absolutely, but of the surface that has become a right angle or a circle. For this reason, the form of these wholes is included in the definition of these parts.

(4) From then on, these three examples differ. For the finger in the human is actually a part. If the human is defined or described inasmuch as he is a perfect human individual, the finger must be included in his description. [This is] because this would belong to him as an essential part in being an individual having perfect accidents. But it would not render the nature of its species subsistent since, [as] we have said repeatedly, that through which the individual is rendered subsistent and complete as an individual is other than that by which the nature of the species is rendered subsistent. This division, then, is among the group wherein the part is in actuality a part. These two other divisions [on the other hand] are not [such that] the part in either is in actuality a part.

(5) [With] the circle, it seems as though, if divided in actuality into segments, the unity of its surfaces ceases to be and it ceases to be a circle. For the circumference would [no longer] be one line in actuality, but many—unless the divisions are [made] in the estimation and by supposition, not in actuality and through segmentation. The same rule applies to the right angle.

عقلية لصورة الدائرة وبسببه يقع لها الانقسام. ولو كان يتعلق بها استكمال مادتها لكان من اللازمات التى لا يخلو الشىء عنها، لا من المقومات كما مضى لك شرحه. وليس ما نحن فيه كذلك، بل يخلو الشىء منها.

(٣) وما يجرى مجرى الأصبع أيضاً، فإنه ليس يحتاج الإنسان فى أن يكون حيوانا ناطقا إلى أصبع، بل هذا من الأجزاء التى لمادته ليحسن بها حال مادته. فما كان من الأجزاء إنما هو بسبب المادة، وليس تحتاج إليه الصورة، فليست هى من أجزاء الحد ألبتة. لكنها إذا كانت أجزاء المادة ولم تكن أجزاء للمادة مطلقا، بل إنما تكون أجزاء لتلك المادة لأجل تلك الصورة، وجب أن تؤخذ فى حدها تلك الصورة. وذلك النوع فيكون أيضا مع المادة مثلما أن الأصبع ليس جزئا مناسبا للجسم مطلقا، بل للجسم الذى صار حيوانا أو إنسانا. وكذلك الحادة والقطعة ليس جزءا للسطح مطلقا، بل للسطح الذى صار قائمة أو دائرة. فلذلك تؤخذ صورة هذه الكلات فى حدود هذه الأجزاء.

(٤) ثم تفترق هذه الأمثلة الثلاثة. فإن الإصبع فى الإنسان جزء بالفعل؛ فإذا حد أو رسم الإنسان [٢٥٠] من حيث هو شخص كامل إنسانى وجب أن يوجد الأصبع حينئذ فى رسمه لأنه يكون له ذلك جزءا ذاتيا فى أن يكون شخصا كامل الأعراض ولا يكون مقوّماً لطبيعة نوعه. إذ قلنا مرارا: إن ما يتقوم ويتم به الشخص فى شخصه هو غير ما تتقوم به طبيعة النوع. فهذا القسم من الجملة التى الجزء فيها جزء بالفعل، وأما ذالك الآخران فليس الجزء فيهما جزءا بالفعل.

(٥) ويشبه أن تكون الدائرة إذا قسمت بالفعل إلى قطع بطلت الوحدة لسطحها وبطل عنها أنها دائرة، إذ لا يكون المحيط خطا واحدا بالفعل بل كثيرا، اللهم إلا أن تكون الأقسام بالوهم وبالفرض لا بالفعل وبالقطع. وكذلك حكم القائمة.

(6) The circle and right angle, moreover, differ in one thing—namely, that the segment of a circle can only be from an actual circle, whereas the acute angle does not have [as] its condition for existence that it should be part of another angle, nor that it is acute in relation to the obtuse or the right [angles]; but it is in itself acute by reason of placing one of the two adjacent sides by the other. But [with respect to the acute angle][2] from the perspective that that position [has], inasmuch as it is position, a relation comes to be therein[3]—[this] because inclination and proximity between lines, or distance between them, are among the things to which some [kind of] relation attaches—it came to be that the explanation[4] of the acute angle is connected with relation. If, because of its difficulty, [the explanation] does not indicate this relation in actuality, it indicates it in potentiality [as regards][5] bringing in a relation in actuality.

(7) Moreover, since the plane angle comes to be only through the erection of one line on another, the inclination that comes into being is an inclination away from a certain equilibrium and a certain direction. [This is] because, if we take the proximity of one of the two lines from the other absolutely and its inclination to it absolutely, without making specific the inclination away from it, then there would be only an absolute inclination existing for the acute, the right, and the obtuse angles. For the lines of [all three] also have inclination one toward the other. Thus, if you consider the connection of two lines perpendicularly, you will find the obtuse angle having an inclination of one of its two lines to the other. But this inclination is an absolute one decreed by the parting of the two sides of every angle. It is, hence, necessary that the inclination is defined by something. Since this thing must be a linear distance, it is impossible to imagine lines from which [the lines of an obtuse angle] incline other than the line connected perpendicularly with the other line and the line that makes an obtuse angle, that makes a right angle, or that makes an acute angle. As for the line that is not in contact with this line, nothing is defined by it, and the consideration of the inclination from the line that is straight [in the] absolute [sense] would, in this domain, be incorrect: otherwise, the obtuse and the right [angles] would also be acute.

(8) The case is similar when considering the inclination away from the line enacting the obtuse angle. [This is] because the inclination away from obtuseness may [still] conserve obtuseness, since one obtuse angle can be smaller than another. The rule governing this acute angle is also

(٦) ثم الدائرة والقائمة يختلفان فى شىء وهو أن قطعة الدائرة لا تكون إلا من دائرة بالفعل، والحادة ليس من شرطها فى الوجود أن تكون جزء زاوية أخرى، ولا أنها هى حادة بالقياس إلى المنفرجة والقائمة، بل هى فى نفسها حادة بسبب وضع أحد ضلعيها عند الآخر. لكنها من جهة أن ذلك الوضع من حيث هو وضع وقعت فيه الإضافة، لأن

٥ الميل والقرب بين الخطوط بعضها إلى بعض أو البُعْد فيما بينها مما تتعلق به إضافة ما، عرض أن يتعلق البيان للحادة بالإضافة، وإن لم يدل على هذه الإضافة بالفعل لصعوبتها فقد دل عليها بالقوة فى إدخال إضافة بالفعل.

(٧) ثم لما كانت الزاوية السطحية إنما تحدث عن قيام خط على خط، [كان][١] الميل الذى يحدث هو ميل عن [٢٥١] اعتدال ما وعن جهة ما؛ لأنا لو أخذنا قرب أحد

١٠ الخطين من الآخر مطلقاً وأخذنا ميله إليه مطلقا من غير تعيين الميل عنه، لم يكن إلا ميل مطلق يوجد ذلك للحادة وللقائمة وللمنفرجة. فإن خطوطها أيضا فيها ميل لبعضها إلى بعض. فإنك إذا اعتبرت اتصال خطين على الاستقامة لوجدت المنفرجة وفيها ميل لأحد خطيها إلى الآخر. لكن هذا الميل هو ميل مطلق يقتضيه انفراج خطى كل زاوية، فيجب ضرورةً أن يكون هذا الميل محدوداً عن شىء. ولما كان ذلك الشىء يجب أن يكون بُعْداً

١٥ خطيا، [فلم][٢] يمكن أن تتوهم خطوط يميل عنها هذا إلا الخط المتصل على الاستقامة بالخط الثانى، والذى يفعل زاوية منفرجة أو الذى يفعل زاوية قائمة أو الذى يفعل زاوية حادة. فأما الخط الغير المتصل بهذا الخط فإنه لا يحدد به شىء، وكان اعتبار الميل من الخط المستقيم مطلقا غير صحيح فى هذا الباب، وإلا فالمنفرجة والقائمة أيضا حادة.

(٨) وكذلك اعتبار الميل عن الخط الفاعل للمنفرجة، لأن الميل عن الانفراج قد

٢٠ يحفظ الانفراج، إذ تكون منفرجة أصغر من منفرجة. وكذلك حكم الحادة هذه مع أن

---

[١] وكان. كان [٢] ولم. فلم، ط، قنواتي

similar, even though the acute angle cannot be defined in terms of an acute angle, [since then] there would be the defining of an unknown by an unknown. It thus necessarily remains for it to be defined by the right angle whose right angularity is not preserved after the inclination 5 [of one of the perpendicular lines] away from it. It is as though one says: The acute angle is the one resulting from two lines where one stands over the other and inclines more than the line of a right angle (if it were set up so as to be smaller than the right angle)—if it were to be [at all]. We do not mean by [the acute angle] that it exists in act measured by a 10 right angle greater than it—for then the definition would be false—but by a right angle with [the previous] description.[6] The right angle with this description—inasmuch as in potency it is that which actually exists in potency—is a right angle in potency. For potency, inasmuch as it is, is the potency of an existence in act. Potency sometimes also exists in 15 potency, this being the potency which is remote from act but which becomes in act a proximate potency. For the proximate potency for the formation of the human exists potentially in nourishment. Then, if [the nourishment becomes] sperm, this proximate potency exists in act. It is only that its action [while it is still a proximate potency] does not exist.

20 (9) Thus, the acute angle is defined by the right angle not absolutely in act, but in potency. It is not defined by that which is similar to it, nor in terms of that which is never realized. For that through which it is defined subsists in potency, this being inasmuch as it is, as such, a realization in act. It is proper, then, to define the acute angle and the obtuse angle in terms 25 of the right angle. For the right angle is ascertained through equality, similarity, and sameness, whereas the other two are ascertained in terms of deviation from equality. As for the right angle, it is realized in itself.

(10) It could have been said that the acute angle is the smaller of two differing angles resulting from the erection of one line over another, the 30 obtuse being the greater of the two. But, then, when this is ascertained, it [shows] that one would have pointed to the right angle. For the larger is that which is similar and in excess, while the smaller is that which is less than the similar. Hence, it is through similarity that the knowledge of smallness and largeness is realized and through the one similar [thing] 35 that [knowledge] of the multiple that is dissimilar and varied is realized.

(11) It is thus that one must conceive the state of affairs with respect to the parts of things defined. Moreover, one must remember what we have also previously said about the state of affairs of the parts of matter and the things that adhere to it.

الحادة لا يمكن أن تعرّف بالحادة فيكون تعريف مجهول بمجهول. فبقى ضرورةً أن يكون تعريفها بالقائمة التى ليس يبقى قوامها مع الميل عنها محفوظاً. فكأنه يقول: إن الحادة هى التى عن خطين قام أحدهما على الآخر، ومال أقرب من خط قائمة لو قامت حتى هى أصغر من القائمة لو كانت. وليس نعنى بها أنها بالفعل موجودة مقيسة بقائمة تزيد عليها فحينئذ يكون الحد كاذباً، ولكن بقائمة [٢٥٢] بهذه الصفة. والقائمة بهذه الصفة من حيث هى بالقوة الموجودة بالفعل قوة هى قائمة بالقوة، فإن القوة من حيث هى قوة وجودٌ بالفعل. وربما كانت القوة أيضا موجودة بالقوة وهى القوة البعيدة من الفعل، ثم تصير بالفعل قوة قريبة. فإن القوة القريبة على تكوّن الإنسان فى الغذاء تكون بالقوة، ثم إذا صار [منيّا][1] صارت تلك القوة القريبة موجودة بالفعل، وإنما يكون فعلها غير موجود.

(٩) فإذن الحادة تحد بقائمة لا بالفعل مطلقا، بل بالقوة. فلا تحد بنظير لها ولا أيضا بما ليس له حصول. فإن المحدود به قائم بالقوة، وذلك له من حيث هو كذلك حصول بالفعل، وبالحرى إن عرّفت الحادة والمنفرجة بالقائمة؛ فإن القائمة تتحقق من المساواة والمماثلة والوحدانية، وتانك تتحققان من الخروج عن المساواة. وأما القائمة فتتحقق بذاتها.

(١٠) ولقد كان يمكن أن يقال: إن الحادة أصغر زاويتين مختلفتين تحدثان من قيام خط على خط، والمنفرجة أعظمهما؛ وكان حينئذ إذا حقق فقد أشير إلى القائمة، لأن الأكبر هو الذى يكون مِثْلاً وزيادة، والأصغر هو الذى ينقص عن المِثْل. فبالمِثْل تتحقق معرفة الصغر والكبر، وبالواحد المتشابه تتحقق المتكثر الغير المتشابه المختلف.

(١١) فهكذا يجب أن يتصور الحال فى أجزاء المحدودات؛ ثم يجب أن يتذكر ماقلناه قبل أيضا فى حال أجزاء المادة وعلائقها.

---

[1] ميتا. منيّا، قنواتي

BOOK SIX

Consisting of five chapters

Chapter [One]

On the division of causes and their states

(1) We have discoursed on the matter of substances and accidents, on considering the priority and posteriority pertaining to them, and on knowing the correspondence between definitions and the universal and particular things defined. It behooves us now to discuss cause and effect, because these two are also among the things that attach to the existent inasmuch as it is an existent.

(2) Causes, as you have heard, consist of form, element, agent, and purpose. We say: By the formal cause, we mean the cause which is part of the subsistence of the thing and in terms of which the thing is what it is in actuality. By the elemental [cause, we mean] the cause that is part of the subsistence of the thing, through which the thing is what it is in potency and in which the potentiality of its existence resides. By agent [we mean] the cause which bestows an existence that is other than itself. In other words, it would not in itself, by a primary intention, be a receptacle of that which acquires from it the existence of something that is informed by it—whereby it would possess in itself the existence [of the former]—except accidentally. Notwithstanding this, it is necessary that that existence should not be for the sake [of the agent] by way of its being

المقالة السادسة

وفيها خمسة فصول

[الفصل الأول]

(ا) فصل

٥ في أقسام العلل وأحوالها

(١) [٢٥٧] قد تكلمنا فى أمر الجواهر والأعراض، وفى اعتبار التقدم والتأخر فيها، وفى معرفة مطابقة الحدود للمحدودات الكلية والجزئية. فبالحرى أن نتكلم الآن فى العلة والمعلول، فإنهما أيضا من اللواحق التى تلحق الموجود بما هو موجود.

(٢) والعلل كما سمعت، صورة وعنصر وفاعل وغاية. فنقول: إنا نعنى بالعلة ١٠ الصورية، العلة التى هى جزء من قوام الشىء، يكون الشىء بها هو ما هو بالفعل؛ وبالعنصرية العلة التى هى جزء من قوام الشىء، يكون بها الشىء هو ما هو بالقوة، وتستقر فيها قوة وجوده؛ وبالفاعل، العلة التى تفيد وجودا مباينا لذاتها، أى لا تكون ذاتها بالقصد الأول محلا لما يستفيد منها وجود شىء يتصور بها، حتى يكون فى ذاتها قوة وجوده إلا بالعرض، ومع ذلك فيجب ألا يكون ذلك الوجود من أجله من جهة ما هو

an agent, but, if inevitably so, then through some other consideration. This is because the metaphysical philosophers do not mean by "agent" only the principle of motion, as the naturalists mean, but the principle and giver of existence, as in the case of God with respect to the world.[1] As for the natural efficient cause, it does not bestow any existence other than motion in one of the forms of motion. Thus, in the natural sciences, that which bestows existence is a principle of motion.[2] By "purpose," we mean the cause for whose sake the existence of something different from it is realized.

(3) It may appear, then, that there is no other cause beyond these. We say: The cause of something is either included in its subsistence and is part of its existence or not. If it is included in its subsistence and is part of its existence, then either it must be the part where, in terms of its existence and definition, it is not necessary for it to be actual, but only to be in potency, and is termed "hyle"; or [it must be] the part whose existence is its being[3] in actuality—namely, form. But, if it [the cause] is not part of its existence, then either it is that for whose sake it is, or not. If it is that for whose sake it is, then it is the purpose. If it is not that for whose sake it is, then it is either the case that [the effect's] existence derives from it in that it does not exist in [the cause] except accidentally—and this would be its agent—or else [the effect's] existence derives from it in that it is in it, [in which case] it would also be its element or its subject.

(4) Thus, all the principles would be five from one point of view, four from another. This is because if you take the element which is receptive but which is not part of the thing as other than the element which is a part, then there would be five. And, if you take both [as] one thing because of their participating in the meaning of potentiality and disposition, then they would be four. You must not take the element as a [causal] principle of the form in the sense of the recipient which [constitutes] a part of [the composite] as a [caused] principle of the form, but [you must take] the [entire] composite. The recipient is a principle only accidentally, because it is first rendered subsistent in act through form, while its essence, considered only in itself, is in potency; the thing which is in potency with respect to its being in potency is never at all a principle but would be a principle only accidentally. For the accident requires that that subject for it should have been [first] realized in actuality, becoming thereafter a

فاعل، بل إن كان ولا بد فباعتبار آخر، وذلك لأن الفلاسفة الآلهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط، كما يعنيه الطبيعيون، بل مبدأ الوجود ومفيده، مثل البارى للعالم؛ وأما العلة الفاعلية الطبيعية فلا تفيد وجودا غير التحريك بأحد أنحاء التحريكات؛ فيكون مفيد الوجود فى الطبيعيات مبدأ حركة؛ ونعنى بالغاية، العلة التى لأجلها يحصل
٥ وجود شىء مباين لها. [٢٥٨]

(٣) وقد يظهر أنه لا علة خارجة عن هذه، فنقول. إن السبب للشىء لا يخلو إما أن يكون داخلا فى قوامه وجزءا من وجوده، أو لا يكون. فإن كان داخلا فى قوامه وجزءا من وجوده فإما أن يكون الجزء الذى ليس يجب من وجوده وحده له أن يكون بالفعل، بل أن يكون بالقوة فقط، ويسمى هيولى؛ أو يكون الجزء الذى وجوده هو
١٠ صيرورته بالفعل، وهو الصورة. وأما إن لم يكن جزءا من وجوده فإما أن يكون ما هو لأجله، أو لا يكون. فإن كان ما هو لأجله، فهو الغاية؛ وإن لم يكن ما هو لأجله، فلا يخلو إما أن يكون وجوده منه بألا يكون هو فيه إلا بالعرض، وهو فاعله، أو يكون وجوده منه بأن يكون هو فيه، وهو أيضا عنصره أو موضوعه.

(٤) فتكون المبادئ إذن كلها من جهة خمسة، ومن جهة أربعة. لأنك إن أخذت
١٥ العنصر الذى هو قابل، وليس جزءا من الشىء، غير العنصر الذى هو جزء، كانت خمسة. وإن أخذت كليهما شيئا واحدا، لاشتراكهما فى معنى القوة والاستعداد، كانت أربعة. ويجب ألا تأخذ العنصر بمعنى القابل الذى هو جزء، مبدأ للصورة بل المركب. إنما القابل يكون مبدأ بالعرض، لأنه إنما يتقوم أولا بالصورة بالفعل، وذاته باعتبار ذاته فقط تكون بالقوة، والشىء الذى هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة، لا يكون مبدأ ألبتة. ولكنه
٢٠ إنما يكون مبدأ بالعرض، فإن العرض يحتاج إلى أن يكون قد حصل الموضوع له بالفعل، ثم

cause for its subsistence, regardless of whether the accident is a necessary concomitant, in which case the [subject's] precedence would be essential or perishing, in which case the precedence would be both essential and temporal. These, then, are the kinds of causes. And, if the subject is a
5 cause of an accident which it renders subsisting [therein], this would not be of the kind in which the subject is a cause for the composite, but is a different kind.

(5) If the form is a cause for matter which it renders subsistent, [this] is not in the manner in which form is a cause for the composite, even if
10 both agree from the perspective that each is a cause of something whose essence does not separate from [such a cause].[4] For, even if both agree in this, in the case of one of the two perspectives the cause of the other does not bestow on it its existence;[5] rather, something else bestows existence, but in it.[6] [In the case of] the second, the cause would be the proximate
15 principle for bestowing on the effect its existence in act—not alone, however, but with a partner and a cause that brings into existence the cause (I mean the form). It would then render the other [that is, matter] subsistent through it. Thus, it would be an intermediary with a partner in bestowing on that [matter] its existence in actuality. Form would be as
20 though [it were] an efficient principle for matter, if the existence [of matter] in act comes about through the [form] alone. It seems that form would be a part of the efficient cause, as in the case of one of the two movers of a ship, as will become clarified later on. Form [however] is only a formal cause for the thing composed of it and matter. Form, hence, is
25 only a form for matter, not a formal cause of matter.

(6) The agent bestows from itself an existence upon another thing, which this latter did not possess. The proceeding of that existence from this [thing] that is the agent is such that the essence of that agent is neither receptive of the form of this existence nor internally connected
30 with it. Rather, each of the two essences would remain external to the other, neither having the potentiality to receive the other. It is not unlikely for the agent to bring about the existence of the effect where [the agent] is, where it would meet [the agent's] essence. For the nature which is in the wood is an efficient principle of motion. Motion, however, takes
35 place only in the matter in which the nature exists and where [the principle of motion] itself is. But the connection of the two is not by way of

صار سببا لقوامه، سواء كان العرض لازما فتكون الأولية بالذات، أو زائلا فتكون الأولية بالذات وبالزمان. فهذه هى أنواع العلل. وإذا كان الموضوع علة لعرض يقيمه، فليس ذلك على النوع الذى يكون فيه الموضوع علة المركب، بل هو نوع آخر. [٢٥٩]

(٥) وإذا كانت الصورة علة للمادة تقيمها، فليست على الجهة التى تكون الصورة علة للمركب، وإن كانا يتفقان من جهة أن كل واحد منهما علة لشىء لا تباينه ذاته. فإنهما وإن اتفقا فى ذلك، فإن أحد الوجهين ليس تفيد العلة للآخر وجوده، بل إنما يفيد الوجود شىء آخر ولكن فيه؛ والثانى يكون العلة فيه هو المبدأ القريب لإفادة المعلول وجوده بالفعل، ولكن ليس وحده، وإنما يكون مع شريك وسبب يوجد هذه العلة، أعنى الصورة، فتقيم الآخر به. فتكون واسطة مع شريك فى إفادة ذلك وجوده بالفعل وتكون الصورة للمادة كأنها مبدأ فاعلى لو كان وجودها بالفعل يكون عنه وحده. ويشبه أن تكون الصورة جزءا للعلة الفاعلية، مثل أحد محركى السفينة على ما سيتضح بعد. وأما الصورة، علة صورية للمركب منها ومن المادة؛ فالصورة إنما هى صورة للمادة ولكن ليست علة صورية المادة.

(٦) والفاعل يفيد شيئا آخر وجودا ليس للآخر عن ذاته، ويكون صدور ذلك الوجود عن هذا الذى هو فاعل، من حيث لا تكون ذات هذا الفاعل قابلة لصورة ذلك الوجود، ولا مقارنة له مقارنة داخلة فيه، بل يكون كل واحد من الذاتين خارجا عن الآخر، ولا يكون فى أحدهما قوة أن يقبل الآخر. وليس يبعد أن يكون الفاعل يوجد المفعول حيث هو، وملاقيا لذاته؛ فإن الطبيعة التى فى الخشب هى مبدأ فاعل للحركة، وإنما تحدث الحركة فى المادة التى الطبيعة فيها وحيث ذاته، ولكن ليس مقارنتهما على

one of the two being either part of the existence of the other or matter for it. Rather, the two essences differ in their real natures but have a place shared by both.

(7) Among [agents], it would so happen that an agent at a certain time would not be enacting, and what is enacted by it is not enacted. Rather, what is enacted by it would be nonexistent. Thereafter, there would occur to the agent the causes by which it becomes an agent in actuality—we have previously spoken about this—and it is then that it becomes an agent so that, from it, the existence of a thing comes about after not existing. To this [latter] thing there would [occur] existence, and to that [same] thing [also] belongs [the fact] that it did not exist. It does not derive from the agent [the fact that] it did not exist, nor that it came to be after nonexistence,[7] but from the agent it derives only its existence. Therefore, if nonexistence belonged to it from itself, it then follows necessarily that its existence came to be after nonbeing. It thus became a being after not being.

(8) Thus, what it has essentially from the agent is existence; [also,] the existence it [now] possesses is due only to [the fact] that the other thing [that causes it] is of a sort from which there must ensue an existence for another, derived from its [own] existence, which belongs to it essentially. As for its having been nonexistent, [this] is not due to a cause that enacted it. Its being nonexistent may be attributed to some cause—namely, the absence of a cause. As for its existence being after nonexistence, [this] is not a matter that came to be through a cause. For it is utterly impossible for its existence to be except after nonexistence.[8] That which is impossible has no cause. Yes, its existence is possible to be or not to be. Its existence, hence, has a cause. [Similarly,] its nonexistence may be or not be. It is possible, hence, for its nonexistence to have a cause.[9] But its existence, being [an existence] after nonexistence, has no cause.

(9) If someone says, "The case is the same with its existence after its nonexistence; it is possible for it to be and possible for it not to be," we say:

(10) If you meant its existence inasmuch as [this] is its existence, then nonexistence has no entry to it. For its very existence would not be necessary—that is, [it would be only] possible. [Now,] it is not the case that it is not necessary inasmuch as it is [something that has come to existence]

سبيل أن أحدهما جزء من وجود الآخر أو مادة له، بل الذاتان متباينتان فى الحقائق، ولهما محل مشترك.

(٧) فمن الفاعل ما يتفق وقتا أن لا يكون فاعلا، ولا مفعوله مفعولا، بل يكون مفعوله معدوما، ثم يعرض للفاعل الأسباب التى يصير بها فاعلا بالفعل. [٢٦٠] وقد تكلمنا فى هذا فيما سلف، فحينئذ يصير فاعلا، فيكون عنه وجود الشىء بعد ما لم يكن، فيكون لذلك الشىء وجود، ولذلك الشىء أنه لم يكن، وليس له من الفاعل أنه لم يكن، ولا أنه كان بعد ما لم يكن، إنما له من الفاعل وجوده. وإذن فإن كان له من ذاته اللاوجود، لزم أن صار وجوده بعد ما لم يكن، فصار كائنا بعد ما لم يكن.

(٨) فالذى له بالذات من الفاعل الوجود، وأن الوجود الذى له، إنما هو لأن الشىء الآخر على جملة يجب عنها أن يكون لغيره وجود عن وجوده الذى له بالذات. وأما أنه لم يكن موجودا فليس عن علة فعلته. فإن كونه غير موجود قد ينسب إلى علة ما، وهو عدم علته. فأما كون وجوده بعد العدم فأمر لم يصر لعلة، فإنه لا يمكن ألبتة أن يكون وجوده إلا بعد عدم. وما لا يمكن فلا علة له. نعم، وجوده يمكن أن يكون، وأن لا يكون؛ فلوجوده علة، وعدمه قد يكون وقد لا يكون. فيجوز أن يكون لعدمه علة. وأما كون وجوده بعد ما لم يكن فلا علة له.

(٩) فإن قال قائل: كذلك وجوده بعد عدمه، يجوز أن يكون، ويجوز أن لا يكون، فنقول:

(١٠) أن عنيت وجوده من حيث هو وجوده، فلا مدخل للعدم فيه؛ فإن نفس وجوده يكون غير ضرورى، أى ممكن، وليس هو غير ضرورى من حيث هو بعد عدم.

after nonexistence. But that which is not necessary is this existence belonging to it which happens to be now and which had been nonexistent. However, inasmuch as its existence is taken as existence after nonexistence, let its existence after nonexistence be noted, not just its being an existent—[namely,] the [one] that came after nonexistence and happens to be after nonexistence. That [former] has no cause. Hence, there is no cause for its existence being after nonexistence, even though there is a cause for its existence which came to be after nonexistence, [considered] inasmuch as it is its existence. It is, hence, true that its existence has the possibility of coming to be or of not coming to be after the nonexistence that obtained; but it is not true that its existence after nonexistence inasmuch as it is an existence after nonexistence has the possibility to be an existence after nonexistence or not to be after nonexistence, unless to begin with there is no existence, in which case the consideration would be about existence [alone].[10]

(11) Someone may think that the agent and the cause are needed only for a thing to have existence after nonexistence and that, once a thing is brought into existence, the thing would [continue to] exist as sufficient unto itself [even] if the cause is no longer present. Thus, someone has thought that a thing is in need of the cause only for its origination, but that, once it is originated and comes to exist, it no longer needs the cause. For such a person, the causes are thus only the causes of origination, being [temporally] prior [to their effects], not simultaneous with them. This is a false belief because:

(12) Existence after [a thing's] origination must either be necessary existence or not necessary existence. If its existence is necessary, then its being necessary through that quiddity is either due to that quiddity itself—so that that quiddity requires the necessity of existence, in which case it would be impossible for [the thing] to be originated—or else it is rendered necessary by [the quiddity] through a condition. The condition is either origination, [or] one of the attributes of that quiddity, or something different. The necessity of its existence cannot be through origination, for origination itself is not [something whose] existence is necessary in itself. How, then, can the existence of another be necessary through it? [Moreover,] origination has ceased. How can it, now that it has ceased to exist, be the cause of the necessary [existence] of something else? The alternative is to say[11] that the cause is not origination [itself], but a thing's having undergone origination, in which case this would be one of the attributes of the originated thing and thus included in the second of the [first two of the three] divisions.[12]

ولكن الغير الضرورى، وجوده هذا الذى اتفق الآن، وقد كان معدوما . وأما من حيث
أخذ وجوده وجودا بعد عدم. فليلحظ كونه بعد عدم، لا كونه موجودا فقط، الذى
كان بعد عدم، واتفق بعد عدم. وذلك لاسبب له، فلا سبب لكون وجوده بعد العدم،
[٢٦١] وإن كان سببا لوجود الذى كان بعد عدم من حيث وجوده. فحق أن وجوده
٥ جائز أن يكون وأن لا يكون بعد العدم الحاصل، وليس بحق أن يكون وجوده بعد العدم
من حيث هو وجود بعد العدم جائز أن يكون وجودا بعد العدم وأن لا يكون بعد العدم،
اللهم إلا أن لا يكون وجودا أصلا فيكون الاعتبار للوجود .

(١١) وربما ظن ظان أن الفاعل والعلة إنما يحتاج إليه ليكون للشىء وجود بعد ما
لم يكن، وإذا وجد الشىء، فلو فقدت العلة، لوجد الشىء مستغنيا بنفسه، فظن من
١٠ ظن أن الشىء إنما يحتاج إلى العلة فى حدوثه، فإذا حدث ووجد فقد استغنى عن العلة،
فتكون عنده العلل علل الحدوث فقط وهى متقدمة لا معا ، وهو ظن باطل :

(١٢) لأن الوجود بعد الحدوث لا يخلو إما أن يكون وجودا واجبا أو وجودا غير
واجب؛ فإن كان وجودا واجبا ، فإما أن يكون وجوبه لتلك الماهية لذات تلك الماهية حتى
تقتضى تلك الماهية وجوب الوجود فيستحيل حينئذ أن تكون حادثة، وإما أن يجب لها
١٥ بشرط، وذلك الشرط إما الحدوث، وإما صفة من صفات تلك الماهية، وإما شىء مباين،
ولا يجوز أن يكون وجوب وجوده بالحدوث؛ فان الحدوث نفسه ليس وجوده واجبا بذاته،
فكيف يجب به وجود غيره؟ والحدوث قد بطل فكيف يكون عند عدمه علة لوجوب
غيره؟ إلا أن يقال إن العلة ليست هى الحدوث، بل كون الشىء قد حصل له الحدوث،
فيكون هذا من الصفات التى للشىء الحادث فيدخل فى الجملة الثانية من القسمين.

(13) [Turning, then, to the second division,] we say: These attributes must either belong to the quiddity inasmuch as it is a quiddity, not inasmuch as it is something that has been brought about into existence (in which case what is a necessary concomitant for them must be a necessary concomitant of the quiddity and, hence, necessary existence becomes a necessary concomitant of the quiddity), or else these attributes came into being with existence and thus what is said about the necessity of its existence is identical with what has been said about the first [alternative, that of origination]. Thus, either there would be infinite attributes, all of which are of this character, so that all would be possible of existence, [and] not necessary in themselves, or else they would terminate with an attribute that is necessitated by an external thing. The first alternative renders all the attributes in themselves [only] possible in [their] existence. But it has become clear that that whose existence is possible in itself exists through another, so that all the attributes become necessary through another that is external to them. The second alternative necessitates that the originated existence remain an existence only through an external reason—namely, the cause.

(14) However, you have known that origination means nothing other than existence after not having been. Thus, [on the one hand] there is existence, and [on the other] there is being after not having been. To the originating cause, there is neither efficacy nor indispensability in [the thing's] not having been, but its effectiveness and indispensability consist in that existence comes about from it. It then so happened that that [thing] at that time came to be after not having been.[13] But that which happened to have occurred coincidentally plays no part in [what] renders a thing subsistent. Hence, the prior nonexistence plays no part in the existence of the originated thing's having a cause. Rather, that species of existence inasmuch as it belongs to that species of quiddities deserves to have a cause, even if it continues [to exist] and endures. For this reason you cannot say, "One thing has rendered the existence of [another] thing such that it comes to be after not having been." For this is not within the power of [being enacted]. Rather, some of what exists must necessarily not be after privation and some must necessarily be after privation.

(15) As for existence, inasmuch as it is the existence of this quiddity, it is possible for it to be by a cause. But, as for the description of this existence—namely, that it is after not having been—it cannot be by a cause. Hence, a thing inasmuch as its existence is originated—that is, inasmuch as the existence belonging to it is described as being after privation—in

(١٣) فنقول: إن هذه الصفات لا تخلو إما أن تكون للماهية بما هى ماهية، لا بما هى قد وجدت، فيجب أن يكون ما قد يلزمها يلزم الماهية، فتكون الماهية يلزمها وجوب الوجود؛ أو تكون هذه الصفات حادثة مع الوجود، فيكون الكلام فى وجوب وجودها [٢٦٢] كالكلام فى الأول. فإما أن يكون هناك صفات بلا نهاية كلها بهذه الصفة، فتكون كلها ممكنة الوجود، غير واجبة بذاتها، وإما أن تنتهى الى صفة تجب بشىء خارج. والقسم الأول يجعل الصفات كلها ممكنة الوجود فى أنفسها، وقد بان أن الممكن الوجود فى نفسه، موجود بغيره، فتكون جميع الصفات تجب بغير خارج عنها. والقسم الثانى يوجب أن الوجود الحادث إنما يبقى وجودا بسبب من خارج وهو العلة.

(١٤) على أنك قد علمت أن الحدوث ليس معناه إلا وجودا بعد ما لم يكن، فهناك وجود، وهناك كون بعد ما لم يكن، وليس للعلة المحدثة تأثير وغناء فى أنه لم يكن، بل إنما تأثيرها وغناؤها فى أن منه الوجود. ثم عرض أن كان ذلك، فى ذلك الوقت، بعد ما لم يكن، والعارض الذى عرض بالاتفاق لا دخول له فى تقوم الشىء، فلا دخول للعدم المتقدم فى أن يكون للوجود الحادث علة، بل ذلك النوع من الوجود بما هو لذلك النوع من الماهيات مستحق لأن يكون له علة وإن استمر وبقى. ولهذا لا يمكنك أن تقول: إن شيئا جعل وجود الشىء بحيث يكون بعد أن لم يكن. فهذا غير مقدور عليه. بل بعض ما هو موجود واجب ضرورة أن لا يكون بعد عدم، وبعضه واجب ضرورة أن يكون بعد عدم.

(١٥) فأما الوجود، من حيث هو وجود هذه لماهية، فيجوز أن يكون عن علة؛ وأما صفة هذا الوجود، وهى أنه بعد ما لم يكن، فلا يجوز أن تكون عن علة؛ فالشىء من حيث وجوده حادث، أى من حيث أن الوجود الذى له موصوف بأنه بعد العدم، [٢٦٣]

reality has no cause. Rather, the cause belongs to it inasmuch as the quiddity has existence. Thus, the state of affairs is the opposite of what they think. Indeed, the cause is only for existence. If it so happens that nonexistence precedes it, then it is originated and, if it did not so happen,
5 it would be not originated.

(16) The agent which the common people call "agent" is not in reality a cause with respect to the way they render it an agent. For they make it an agent when one ought to consider it to be inactive, so that it is not an agent inasmuch as it is a cause but inasmuch as it is a cause with some-
10 thing that is a necessary concomitant of it. For it becomes an agent inasmuch as it is considered in terms of that in which it has an effect conjoined with that in which it has no effect. It is as though, when the cause is considered with respect to what is acquired from it conjoined with that from which something is not acquired, it is called an agent. For this reason,
15 everything they call "agent" has as its condition that it should necessarily not have been an agent at one time, after which either it exercised will, was compelled, or some other state of affairs that had not existed occurred [to it], so that when such a conjunct attached to it, then its essence together with that conjunct became the cause in act, when it had previ-
20 ously been devoid of it. It thus became for them a cause in actuality after being a cause in potency, not inasmuch as it is only a cause in actuality. Thus, everything that they call "agent" must necessarily be that which they call the recipient of action. For they do not release it from the conjunction of that originated state that conjoins it [and] by reason of which
25 existence proceeds from it after nonexistence.

(17) Hence, if it is clear that the existence of the quiddity is connected with what is other inasmuch as it is an existence for that quiddity, not inasmuch as it is [something that comes to be] after not having been, then that existence in this respect is caused—so long as it exists.
30 Likewise, it is an effect connected with what is other. Thus, it becomes evident that the effect needs that which bestows existence on it by essence—[conferring only] existence itself[14]—but [it becomes evident also] that origination and other things are matters that occur to it accidentally and that the effect needs that which bestows existence on it always, perma-
35 nently, as long as [the effect] exists.

لا علة له بالحقيقة، بل العلة له من حيث للماهية وجود، فالأمر بعكس ما يظنون، بل العلة للوجود فقط. فإن اتفق أن سبقه عدم كان حادثا، وإن لم يتفق كان غير حادث.

(١٦) والفاعل، الذى تسميه العامة فاعلا، فليس هو بالحقيقة علة من حيث يجعلونه فاعلا. فإنهم يجعلونه فاعلا من حيث يجب أن يعتبر فيه أنه لم يكن فاعلا، فلا ٥ يكون فاعلا من حيث هو علة، بل من حيث هو علة وأمر لازم معه. فإنه يكون فاعلا من حيث اعتبار ماله فيه أثر مقرونا باعتبار ما ليس له فيه أثر، كأنه إذا اعتبرت العلة من حيث ما يستفاد منها مقارنا لما لا يستفاد منها سمى فاعلا. فلذلك كل شىء يسمونه فاعلا يكون من شرطه أن يكون بالضرورة قد كان مرة غير فاعل، ثم أراد أو قسر، أو عرض حال من الأحوال لم يكن، فلما قارنه ذلك المقارن كان ذاته مع ذلك المقارن علة ١٠ بالفعل، وقد كان خلا عن ذلك. فيكون فاعلا عندهم من حيث هو علة بالفعل بعد كونه علة بالقوة، لا من حيث هو علة بالفعل فقط. فيكون كل ما يسمونه فاعلا يلزم أن يكون أيضا ما يسمونه منفعلا. فإنهم لا يخلونه عن مقارنة ما يقارنه من حال حادثة لأجلها ما صدر عنه وجوده بعد ما لم يكن.

(١٧) فإذا ظهر أن وجود الماهية يتعلق بالغير من حيث هو وجود لتلك الماهية لا من ١٥ حيث هو بعد ما لم يكن، فذلك الوجود من هذه الجهة معلول ما دام موجودا. كذلك كان معلولا متعلقا بالغير، فقد بان أن المعلول يحتاج إلى مفيده الوجود لنفس الوجود بالذات، لكن الحدوث وما سوى ذلك أمور تعرض له، وأن المعلول يحتاج إلى مفيده الوجود دائما سرمدا ما دام موجودا. [٢٦٤]

Chapter [Two]

On resolving doubts directed against what the adherents of true doctrine hold, to the effect that every cause coexists with its effect; and on ascertaining the true statements about the efficient cause

(1) The cause of [the error] of the one who thinks that the son [as the effect] continues to exist [independently of a cause] after the father [as the cause], that the building continues to exist after the builder [has built it], and that the warmth continues to exist after the fire [is removed] is a confusion resulting from the ignorance of the true nature of the cause.[1] For the builder, the father, and the fire are not, in reality, causes for the subsistence of these effects. For the builder, the one mentioned as the maker [of the building], is neither the cause for the subsistence of the mentioned building nor, moreover, of its existence.

(2) As for the builder, his movement is the cause of a certain motion. Thereafter, his immobility and refraining from motion, or his ceasing to move and affect transportation after having transported, constitute a cause for the termination of that motion. [Now,] that very act of transporting and the termination of this motion are a cause of a certain combination, and that combination is a cause for a certain shape taking place; and each of [the things] that constitutes a cause coexists with its effect.

(3) As for the father, he is the cause for the movement of the sperm. The motion of the sperm, if it ends in the above mentioned way, is a cause of the occurrence of the sperm in the womb. Its occurrence in the womb is then a cause for something. As for its becoming formed as an animal and its continuity as animal, [this] has another cause. If this, then, is the case, then every cause coexists with its effect.

(4) Likewise, fire is the cause of heating the element of water. Heating is a cause for annulling in actuality the water's disposition to receive or sustain the watery form. This is because some other thing is a cause for bringing about the complete preparation in such a circumstance for the reception of its opposite—namely, the fiery form. The cause of the fiery form consists of the causes that clothe the elements with their forms, [these causes] being separable.

[الفصل الثانى]

(ب) فصل

فى حل ما يتشكك به على ما يذهب إليه أهل الحق من أن كل علة هى مع معلولها ، وتحقيق الكلام فى العلة الفاعلية

٥ (١) والذى يظن من أن الابن يبقى بعد الأب ، والبناء يبقى بعد البَّناء ، والسخونة تبقى بعد النار ، فالسبب فيه تخليط واقع من جهة جهل العلة بالحقيقة . فإن البنَّاء والأب والنار ليست عللا بالحقيقة لقوام هذه المعلولات . فإن البانى العامل له المذكور ، ليس علة لقوام البِنَاء المذكور ، ولا أيضا لوجوده .

(٢) أما البنَّاء فحركته علة لحركة ما ، ثم سكونه وتركه الحركة أو عدم حركته ونقله ١٠ بعد ذلك النقل علة لانتهاء تلك الحركة . وذلك النقل بعينه وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع ما ، وذلك الاجتماع علة لتشكل ما ، وكل واحد مما هو علة فهو ومعلوله معا .

(٣) وأما الأب فهو علة لحركة المنى ، وحركة المنى إذا انتهت على الجهة المذكورة علة لحصول المنى فى القرار ، ثم حصوله فى القرار علة لأمر ؛ وأما تصويره حيوانا وبقاؤه حيوانا فله علة أخرى ؛ فإذا كان كذلك كان كل علة مع معلولها .

١٥ (٤) وكذلك النار علة لتسخين عنصر الماء . والتسخين علة لإبطال استعداد الماء بالفعل لقبول صورة المائية أو حفظها ؛ وذلك أن شيئًا آخر علة لإحداث الاستعداد التام فى مثل هذه الحال لقبول ضدها وهى الصورة النارية . وعلة الصورة النارية هى العلل التى تكسو العناصر صورها وهى مفارقة . [٢٦٥]

(5) Thus, the true causes coexist with the effect. As for those that are [temporally] prior, these are causes, either accidentally or as helpers. For this reason, it must be believed that the cause of the building's shape is combination, the cause of [the latter] being the natures of the things being combined and their remaining in the way they are composed, the cause of [these natures] being the separable cause that enacts the natures. The cause of the son is the combination of his form with matter through the cause that endows forms. The cause of the fire is the cause that bestows forms and the total ceasing of the complete disposition opposed to those forms, both together. We thus find that the causes coexist with [their] effects.

(6) If we judge—in connection with our discussion—the causes to be finite, we refer only to these [above mentioned] causes. We do not disallow that there are assisting and preparatory causes that are infinite, one [temporally] preceding the other. Indeed, this must necessarily be the case, because every originated thing becomes necessary after not having been necessary by reason of its cause becoming necessary at that moment, as we have shown, its cause being that which had also been necessary. It follows necessarily in particular matters that the antecedent things—through which [the particulars] are rendered necessary in [terms] of causes that actually exist [so that these antecedent things] become, for [the particulars], causes in actuality—are infinite things. Because of this, the question "Why?" does not pertain to [these things] at all.

(7) The difficulty here lies in one thing: namely, that those [things] that are infinite are such that each of them must exist either for a "now," so that there would be a succession of "nows" duplicating one another, between which there is no time—which is impossible—or each [must] endure for a time, in which case it would follow that their necessitation would take place in all that time, not at [one] extreme of it. The idea necessitating their necessitation would also, then, coexist with them in that time, where the discussion of the necessity of their necessitation would be as it applies to [this idea]. An infinity of coexisting causes would then ensue. And this is the thing which we are disallowing. We say:

(8) If it were not for motion, this difficulty would necessarily follow. Motion, however, does not maintain the one thing in one state. Thus, what occurs anew in one state after another state, in one "now" after another "now," neither duplicates it nor touches it. Rather, this [change] is continuous. Thus, the essence of the cause does not necessitate the existence of the effect but [necessitates] it by being in a certain relation.

(٥) فتكون العلل الحقيقية موجودة مع المعلول؛ وأما المتقدمات فهى علل، إما بالعرض وإما معينات. فلهذا يجب أن يعتقد أن علة شكل البناء هو الاجتماع، وعلة ذلك طبائع المجتمعات وثباتها على ما [أُلِّفت]،[1] وعلةُ ذلك السببُ المفارق الفاعل للطبائع. وعلة الولد اجتماع صورته مع مادته بالسبب المفيد للصور. وعلة النار السبب المفيد للصور وزوال الاستعداد التام لضد تلك الصور معا. فنجد إذن أن العلل مع المعلولات. ٥

(٦) وإذا قضينا فيما يتصل به كلامنا بأن العلل متناهية، فإنما نشير إلى هذه العلل ولا نمنع أن تكون عللا مُعِينةً ومُعِدَّةٌ بلا نهاية، بعضها قبل بعض. بل ذلك واجب ضرورة، لأن كل حادث فقد وجب بعد ما لم يجب لوجوب علته حينئذ كما بينا، وعلته ما كان أيضا وجب. فوجب فى الأمور الجزئية، أن تكون الأمور المتقدمة التى بها تجب فى العلل الموجودة بالفعل، أن تصير عللا لها بالفعل أمورا بلا نهاية. ولذلك لا ١٠ يقف فيها سؤال لِمَ ألبتة.

(٧) ولكن الإشكال ههنا فى شىء، وهو أن هذه التى بلا نهاية لا يخلو إما أن يوجد كل واحد منها آنا فتتوالى آنات متشافعة ليس بينها زمان وهذا محال؛ وإما أن يبقى زمانا فيجب أن يكون إيجابها فى كل ذلك الزمان لا فى طرف منه، ويكون المعنى الموجب لإيجابها أيضا معها فى ذلك الزمان، ويكون الكلام فى إيجاب إيجابها كالكلام فيه، وتحصل ١٥ علل بلا نهاية معا. وهذا هو الذى نحن فى منعه فنقول:

(٨) إنه لولا الحركة لوجب هذا الإشكال، إلا أن الحركة تبقى الشىء الواحد لا على حالة واحدة، فلا يكون ما يتجدد من حالة بعد حالة فى آن بعد آن يشافعه ويماسة، بل كذلك على الاتصال، فتكون ذات العلة غير موجبة [٢٦٦] لوجود المعلول بل لكونها

---

[1] الفت. أُلِّفت

That relation would have motion either as its cause or as a sharer of its cause. That through which the cause becomes a cause in actuality is motion, at which point neither would the cause persist in existence in one state nor would it cease to exist and come into existence in one instant. 5 It follows by necessity, then, that the conserving or participating cause in the order of these causes—[the cause] by reason of which the difficulties are resolved—is motion. We will be clarifying this more fully in its proper place. It has thus become evident and clear that the essential causes of things through which the existence of the essence of that thing comes 10 about in actuality must exist with it, not having that priority in existence whereby it would cease to exist once the effect comes into being,[2] and that this [latter priority] is possible in nonessential or nonproximate causes. The regress of the causes that are not essential or not proximate does not prevent their proceeding *ad infinitum;* on the contrary, it necessitates 15 [their doing so].

(9) Since this has been settled, then, if something by virtue of its essence is a cause for the existence of something else that is permanent, then it is its permanent cause as long as its essence exists. If [the cause] exists permanently, then its effect exists permanently. Such a thing among 20 causes would then have the higher claim to causality because it prevents the absolute nonexistence of the thing. It is the one that gives complete existence to the thing. This, then, is the meaning that, for the philosophers, is termed "creation." It is the giving of existence to a thing after absolute nonexistence. For it belongs to the effect in itself to be nonex-25 istent and [then] to be, by its cause, existing. That which belongs in the thing intrinsically is more prior in essence for the mind ([though] not in time) than that which belongs to it from another. Hence, every effect constitutes an existence after nonexistence, in terms of essential posteriority.

(10) [Now,] if the term "originated" is applied to each thing that has 30 existence after nonexistence, even if there is no temporal posteriority, then every effect would be originated. If [however] it is not [so] applied, but a condition for a thing to be originated is that there should be a time and a period [in which the cause existed] that preceded it—[the cause] ceasing to exist because [the effect] came after it, so that [the effect's] 35 posteriority would not be a posteriority existing with the priority but would differ from it in existence, because it is temporal—then not every effect is

على نسبة ما ، وتلك النسبة تكون علتها الحركة أو شريكة علتها . [والتى][١] بها العلة علة بالفعل الحركة ، فتكون حينئذ العلة لا ثابتة الوجود على حالة واحدة ولا باطلة الوجود حادثة فى آن واحد . فباضطرار إذن تكون العلة الحافظة أو المشاركة لنظام هذه العلل التى بسببها تحل الإشكالات هو الحركة . وسنوضح ذلك فى موضعه أيضاحا أشفى من ٥ هذا . فقد بان ووضح أن العلل الذاتية للشىء التى بها وجود ذات الشىء بالفعل يجب أن تكون معه لا متقدمة فى الوجود تقدما يكون زواله مع حدوث المعلول ، وأن هذا إنما يجوز فى علل غير ذاتية أو غير قريبة . والعلل غير الذاتية أو الغير القريبة لا يمنع ذهابها إلى غير النهاية بل يوجبه .

(٩) وإذ قد تقرر هذا ، فإذا كان شىء من الأشياء لذاته سببا لوجود شىء آخر ١٠ دائما كان سببا له دائما ما دامت ذاته موجودة . فإن كان دائم الوجود كان معلوله دائم الوجود ، فيكون مثل هذا من العلل أولى بالعلية لأنه يمنع مطلق العدم للشىء . فهو الذى يعطى الوجود التام للشىء . فهذا هو المعنى الذى يسمى إبداعا عند الحكماء وهو تأييس الشىء بعد ليس مطلق . فإن للمعلول فى نفسه أن يكون «ليْس» ويكون له عن علته أن يكون «أيْس» . والذى يكون للشىء فى نفسه أقدم عند الذهن بالذات لا فى الزمان من ١٥ الذى يكون عن غيره . فيكون كل معلول «أيْسا» بعد «ليْس» بعدية بالذات .

(١٠) فإن أطلق اسم المحدَث على كل ما له «أيس» بعد «ليس» وإن لم تكن بَعدية بالزمان كان كل معلول محدثا ؛ وإن لم يطلق ، بل كان شرط المحدث أن يوجد زمان ووقت كان قبله [٢٦٧] فبطل لمجيئه بعده ، فتكون بَعديته بَعدية لا تكون مع القبلية موجودة ، بل تكون ممايزة لها فى الوجود ، لأنها زمانية . فلا يكون كل معلول محدثا ، بل

---

[١] او التى . والتى ، ط

originated. Indeed, the effect whose existence is preceded by time, motion, and change necessarily precedes its existence, as you have known. But we are not disputing about names.

(11) Moreover, the originated in the sense [of the thing] that does not require time must be such that either its existence is after absolute nonexistence or its existence is after nonexistence which is not absolute, being after a specific opposing privation in existing matter, as you have known. If its existence were after absolute nonexistence, then its proceeding from the cause in this manner would be "creation," and it would represent the highest mode of the giving of existence, because nonexistence would have been utterly prevented, existence being fully empowered over it. If nonexistence is firmly established in a manner whereby it precedes existence, then its formation would be impossible except out of matter. In this case, the empowerment of bringing into existence—I mean, the existence of one thing from another—would be weak, of short duration, and intermittent.

(12) There is the person [however] who would not make everything that has this description a created thing but would say: If we imagine[3] that something has come into existence from a first cause through the mediation of an intermediary efficient cause, even if it does not come to be from matter, and its nonexistence had no domination, but its existence is from the first true cause after another existence to which it is led, then its coming into existence is not from absolute nonexistence but from an existence, even if not [a] material [one]. Among people, others render creation [attributable] to all formal existence in whatever manner it comes about. As for the material, even if matter does not precede it, [such persons] give its relation to the cause the specific name of "generation."

(13) We do not argue about these names at all so long as the meanings are realized distinctly. Thus, we find, some have permanent existence from a cause, without matter, some with matter; some through an intermediary, some without an intermediary. It is good [however] to call everything not coming into existence from a previous matter not "generated," but "created," and to make the best thing called "created" that which comes to be from its first cause without an intermediary, regardless of whether [this first cause] is material, efficient, or something else.

المعلول الذى سبق وجوده زمان سبق وجوده لا محالة حركة وتغير كما علمت. ونحن لا نناقش فى الأسماء.

(١١) ثم الحدث بالمعنى الذى لا يستوجب الزمان لايخلو إما أن يكون وجوده بعد «ليس» مطلق، أو يكون وجوده بعد «ليس» غير مطلق بل بعد عدم مقابل خاص فى ٥ مادة موجودة على ما عرفته. فإن كان وجوده بعد «ليس» مطلق كان صدوره عن العلة، ذلك الصدور إبداعا، ويكون أفضل أنحاء إعطاء الوجود، لأن العدم يكون قد منع ألبتة، وسُلِّط عليه الوجود، ولو مُكِّن العدم تمكينا [يسبق][١] الوجود كان تكوينه ممتنعا إلا عن مادة، وكان سلطان الإيجاد، أعنى وجود الشىء من الشىء ضعيفا قصيرا مستأنفا.

(١٢) ومن الناس من لا يجعل كل ما هذا صفته مبدَعا، بل يقول، إذا توهمنا شيئا ١٠ وجد عن علة أولى بتوسط علة وسطى فاعلية، وإن لم يكن عن مادة، ولا كان لعدمه سلطان، ولكن كان وجوده عن العلة الأولى الحقيقية بعد وجود آخر انساق إليه، فليس تأييسه عن «ليس» مطلقا، بل عن «أيس» وإن لم يكن ماديا. ومن الناس من يجعل الإبداع لكل وجود صورى كيف كان؛ وأما المادى، وإن لم تكن المادة سبقت، فيخص نسبته إلى العلة باسم التكوين.

١٥ (١٣) ونحن لا نناقش فى هذه الأسماء ألبتة بعد أن تحصل المعانى متميزة، فنجد بعضها له وجود عن علة دَوْماً بلا مادة، وبعضها بمادة، وبعضها بواسطة، وبعضها بغير واسطة. ويحسن أن يسمى كل ما لم يوجد عن مادة سابقة غير متكون بل مبدعا، وأن نجعل أفضل ما يسمى مبدعا ما لم يكن بواسطة عن علته الأولى، مادية كانت أو فاعلية أو غير ذلك. [٢٦٨]

---

[١] فيسبق. يسبق، ع، د، ص، ط، م

(14) We will return, then, to what we were at. We say: as for the agent, that it so happens to it accidentally to be an agent, there must be some matter wherein it acts. For every originated thing, as you have known, requires matter. [This agent] sometimes acts all at once, or it may act by [setting things] in motion and would thus be a principle of motion. When the natural philosophers spoke of the agent as a principle of motion, they meant the four kinds of motion. They became tolerant in this subject and made generation and corruption a motion. The agent may be an agent in itself or through a power. That which [exists] in itself is like heat, which, if it existed separately [and as an] acting [thing], then what proceeded from it would proceed simply because it is heat. As for [that which is an] agent through power, this is exemplified by fire, which acts through its heat. We have enumerated elsewhere the types of powers.

Chapter [Three]

On the compatibility between the efficient causes and their effects

(1) We say: It is not the case that whenever the agent bestows existence, it bestows an existence like itself. Sometimes it may bestow an existence like itself, and sometimes it may bestow an existence not like itself—as, for example, fire [that] blackens or as heat [that] warms. According to common belief, the agent that enacts an existence like itself is worthier and stronger than another in [terms of] the nature it bestows. This common belief, however, is neither evident nor true in every respect, unless what it bestows is existence itself, and reality. For then the giver is more worthy of what it bestows than the recipient of what is bestowed.

(2) Let us start from the beginning and say: Either causes must be causes for the effects with respect to the very existence [of those effects], or [they must be] causes for the effects with respect to some other existence. An example of the first is the fire's act of warming; of the second, motion's act of warming, rarefication due to heat, and many other similar things.

(١٤) ونرجع إلى ما كنا فيه فنقول: أما الفاعل الذى يعرض له أن يكون فاعلا فلا بد له من مادة يفعل فيها، لأن كل حادث، كما علمت، يحتاج إلى مادة فربما فعل دفعة، وربما فعل بالتحريك فيكون مبدأ الحركة؛ وإذا قال الطبيعيون للفاعل، مبدأ الحركة، عنوا به الحركات الأربع، وتساهلوا فى هذا الموضع فجعلوا الكون والفساد حركة. وقد ٥ يكون الفاعل بذاته فاعلا، وقد يكون بقوة؛ فالذى بذاته، فمثل الحرارة لو كانت موجودة مجردة تفعل، فكان يصدر عنها ما يصدر لأنها حرارة فقط؛ وأما الفاعل بقوة، فمثل النار بحرارتها وقد عددنا فى موضع آخر أصناف القوى.

[الفصل الثالث]
(ج) فصل
١٠ فى مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها

(١) نقول إنه ليس الفاعل كل ما أفاد وجودا أفاده مثل نفسه، فربما أفاد وجودا مثل نفسه وربما أفاد وجودا، لا مثل نفسه، كالنار تسوّد، أو كالحرارة تسخن؛ والفاعل الذى يفعل وجودا مثل نفسه. فإن المشهور أنه أولى وأقوى فى الطبيعة التى يفيدها من غيره. وليس هذا المشهور بيّن ولا بحق من كل وجه، إلا أن يكون ما يفيده هو نفسه الوجود ١٥ والحقيقة؛ فحينئذ يكون المفيد أولى بما يفيده من المستفيد.

(٢) ولْنَعُدْ من رأس فنقول: إن العلل لا تخلو إما أن تكون عللا للمعلولات فى نحو وجود أنفسها، وإما أن تكون عللا للمعلولات فى وجودٍ اخر. مثالُ الأول: تسخين النار؛ ومثال الثانى: تسخين الحركة، وحدوث التخلخل من الحرارة، وأشياء كثيرة مشابهة لذلك. [٢٦٩]

(3) Let us discuss causes and effects that accord with the first perspective and bring forth the divisions that, at first glance, are believed to be its divisions. We say:

(4) It may be believed, regarding the first perspective, that the effect, in many of its instances, is more deficient in existence in terms of that meaning than the cause, if that meaning is receptive of excess and deficiency (as is the case of water warmed by fire). [On the other hand,] it may appear at first sight that [the effect] is also like [the cause], whether it is receptive of it or not—as with fire. For, on [first] appearance, one believes of it that it changes another thing into fire like itself, as outwardly manifested. [The effect] would thus be equal to it in terms of the fiery form, because such a form is not receptive of the greater and the lesser. And it would be equal to it in terms of the necessary accident, [consisting] of the sensed warmth, since the proceeding of that act is from the form equal to its form and also from it, matter being equal with respect to disposition.

(5) As for the effect's having more of the meaning that comes about from the cause, this is the thing perceived to be not at all possible and not found in the things that are thought to be causes and effects. [This is] because it is not possible for this [supposed] excess to have come into being by itself. Nor is it possible for its coming into being to be due to a greater disposition in matter, such that this would necessitate a thing's becoming actualized by itself. For disposition is not a cause for the bringing about [of anything] into existence. If the cause of [this excess] is rendered as both [the effect's original] cause and the influence produced by [such a cause], then that excess would be the effect of two things, not one thing. Both added together would be more numerous and excessive than the effect which is [the hypothesized] excess.

(6) If we concede these opinions until we find out their [true] state of affairs, it becomes permissible for us to say: If the meaning in the effect and in the cause is equal in strength and weakness, then essential priority would inescapably belong to the cause inasmuch as it is a cause, with respect to this meaning. The essential priority which it has with respect to that meaning is [itself] a meaning that does not exist for the second, being part of the state of that [original] meaning. This meaning would then be equivalent to the first, if it is taken according to its existence and the states that belong to it with respect to its existence, which is prior to the second.[1] Absolute equality thus ceases, because equality remains in the definition; both are equal by way of having that definition, neither of them being either the cause or the effect. But, inasmuch as one of them is a cause and the other an effect, it is clear that considering the existence of that

(٣) ولنتكلم على العلل والمعلولات التى تناسب الوجه الأول. ولنورد الأقسام التى قد يظن فى الظاهر أنها أقسامه، فنقول:

(٤) قد يظن فى الوجه الأول أنه قد يكون المعلول فى كثير منه أنقص وجودا من العلة فى ذلك المعنى، إن كان ذلك المعنى يقبل الأشد والأنقص مثل الماء إذا تسخن عن النار. وقد يكون فى ظاهر النظر مثله أيضا، قَبِل ذلك أو لم يقبل، مثل النار فإنها يعتقد فيها، فى الظاهر، أنها تُحيل غيرها مثل نفسها نارا فى الظاهر فيكون مساويا لها فى صورة النارية، لأن تلك الصورة لا تقبل الأزيد والأقل، ومساويا له فى العرض اللازم من السخونة المحسوسة إذ كان صدور ذلك الفعل عن الصورة المساوية لصورته وعنه أيضا، والمادة مساوية فى التهيؤ.

(٥) وأما كون المعلول أزيد فى المعنى الذى هو من العلة، فهو الذى يرى أنه لا يمكن ألبتة ولا يوجد فى الأشياء المظنونة عللا ومعلولات، لأن تلك الزيادة لا يجوز أن يكون حدوثها بذاتها. ولا يجوز أن يكون حدوثا لزيادة استعداد المادة، حتى يكون قد أوجب ذلك خروج الشىء إلى الفعل بذاته. فإن الاستعداد ليس سببا للإيجاد. فإن جُعل سببُها العلةُ والأَثَرُ الذى وجد عن العلة معا، فتلك الزيادة تكون معلولة أمرين لا معلولة أمر واحد؛ وهما مجموعين يكونان أكثر وأزيد من المعلول الذى هو الزيادة.

(٦) فإن سلمنا هذه الظنون إلى أن نستبين حالها، ساغ لنا أن نقول: إنه إذا كان المعنى فى المعلول والعلة متساويا فى الشدة والضعف فإنه يكون للعلة، بما هى علة، التقدم الذاتى لا محالة فى ذلك المعنى. والتقدم الذاتى، الذى له فى ذلك المعنى معنى من حال ذلك [٢٧٠] المعنى، غير موجود للثانى. فيكون ذلك المعنى مساويا للاول إذا أخذ بحسب وجوده وأحواله التى له من جهة وجوده أقدم [من الآخر][1] فيزول إذن مطلق

[1] منه للآخر. من الآخر، ط

definition for one of them has the greater claim, since it belonged to it first [and did] not derive from the second, the second deriving [the definition] only from [the first]. From this it becomes obvious that, if this meaning is existence itself, then it is not possible at all for [cause and effect] to be 5 equal in it, since one of them can be equal to [the other] only with respect to definition but would excel [the other] with respect to the deserving of existence. However, the deserving of existence is of the very same genus as the deserving of definition, since this meaning has taken [unto itself] existence itself. It is thus evident that [the effect] cannot be equal to it if 10 the meaning is identical with existence itself. Hence, that which bestows a thing's existence inasmuch as it is existence has the greater claim to existence than the thing.

(7) There is here, however, another explication by another kind of verifying inquiry which we must not ignore. This [explication] is that 15 causes and effects, at first reflection when thinking, divide into two parts.

(8) [The first] part [is one] where the natures in the effect and its [own] specificity and essential quiddity necessitate that, in its existence, it is an effect of a nature or natures. The causes would thus necessarily be different from its specificity, since they are causes for it with respect to 20 its species, not [to] its individual [instance]. If this is the case, then the two species[2] are not one [and the same], since what is being sought after is the cause of that species. Rather, the effects would be necessitated by some other species, and the causes would necessitate a species other than their own. These [latter] would be essential causes of the thing absolutely 25 caused with respect to the species of the effect.

(9) [The second] part [is one] where the effect is not the effect of the cause, nor is the cause the cause of the effect in [terms of the effect's] species, but in [terms of] its individual [existence]. Let us take this according to what thought outwardly dictates by way of division—what

المساواة، لأن المساواة تبقى فى الحد، وهما من جهة ما لهما ذلك الحد متساويان، وليس أحدهما علة ولامعلولا. فأما من جهة ما أحدهما علة والآخر معلول فواضح أن اعتبار وجود ذلك الحد لأحدهما أولى، إذ كان له أولا لامن الثانى ولم يكن الثانى إلا منه. فظاهر من هذا أن هذا المعنى إذا كان نفس الوجود لم يمكن أن يتساويا فيه ألبتة إذ كان أنما يمكن ٥ أن يساويه باعتبار الحد ويفضل عليه باعتبار استحقاق الوجود. والآن فإن استحقاق الوجود هو من جنس استحقاق الحد بعينه، إذ قد أخذ هذا المعنى نفس الوجود. فَبَيِّن أنه لا يمكن أن يساويه إذا كان المعنى نفس الوجود فمفيد وجود الشىء من حيث هو وجود أولى بالوجود من الشىء.

(٧) ولكن ههنا تفصيل آخر بنوع من التحقيق يجب أن لا نغفله، وهو أن العلل ١٠ والمعلومات تنقسم فى أول النظر عند التفكر إلى قسمين:

(٨) قسم تكون طباع المعلول فيه ونوعيته وماهيته الذاتية توجب أن يكون معلولا فى وجوده لطبيعة أو لطبائع، فتكون العلل مخالفة لنوعيته، لا محالة، إذ كانت عللا له فى نوعه لا فى شخصه. وإذا كان كذلك لم يكن النوعان واحدا، إذ المطلوب علة ذلك النوع؛ بل تكون المعلولات تجب عن نوع غير نوعها، والعلل يجب عنها نوع غير نوعها. ١٥ [وتكون][1] عللا للشىء المعلول ذاتية بالقياس إلى نوع المعلول مطلقا. [٢٧١]

(٩) وقسم منه يكون المعلول ليس معلول العلة، والعلة علة المعلول فى نوعه بل فى شخصه. ولنأخذ هذا على ظاهر ما يقتضيه الفكر من التقسيم، وظاهر ما يوجد له من

---

[1] تكون. وتكون، ب، د، ص، م

is found outwardly as existing examples of it—and by way of expansion [on this], until we show the true state that must obtain for it through our examination of the cause that gives the form of each thing among bodies possessing form.

(10) An example of the first [part] is the soul's being a cause for voluntary motion; an example of the second is this fire's being the cause of that fire. The difference between the two things is known. For this fire is not the cause of that fire in that it is the cause of the specificity of fire, but in that it is the cause of some fire. If considered in terms of specificity, it would be the cause of specificity accidentally. The case is similar with [the causal relation] of father to son, not inasmuch as this is a father and that a son, but with respect to the existence of humanity.

(11) This [second] part is imagined in two ways: one in which cause and effect share in the disposition of matter, as in the case of fire and fire; the other [in which] neither shares in it, as with the light of the sun which, in its substance, is the cause of the light here or on the moon. Since [in the latter case] the disposition of the two [instances of] matter is not equal and the two [instances] of matter are not of the same species, then it behooves the two individuals—I mean, this light which is in the sun and this light originating from it—should not, in this, be equal. Because of this, the two [instances] of light are almost not of the same species as far as those are concerned who lay it down as a condition for equality in the specificity of qualities that the one should not be more deficient and the other more excessive, as you have learned in its proper place from its description. However, [the two instances of light] would be one species for those who perceive the difference in deficiency and excess to be a difference in terms of accidentals and individual instantiations.

(12) As for the first part—namely, that the two things share [something in common] with respect to the disposition of matter—this also divides into two parts. [This is] because this disposition is either a disposition that is complete in the recipient of the action or a disposition that is deficient. Complete disposition consists in the absence in the nature of the thing of an impediment in opposition to that which is potentially in it, as in the case of the disposition in the heated water to cool because it itself has

الأمثلة وعلى سبيل التوسع، إلى أن نبين حقيقة الحال الواجبة فيه من نظرنا فى السبب المعطى لصورة كل ذى صورة من الأجسام.

(١٠) فمثال الأول كون النفس علة للحركة الاختيارية، ومثال الثانى كون هذه النار علة لتلك النار. والفرق بين الأمرين معلوم. فإن هذه النار ليست علة لتلك النار على أنها علةُ نوعِية النار بل على أنها علة نارما. فإذا اعتبر من جهة النوعية كانت هذه العلة للنوعية بالعرض؛ وكذلك الأب للابن لا من جهة ما هو أب وذلك ابن، بل من جهة وجود الإنسانية.

(١١) وهذا القسم يتوهم على وجهين: أحدهما أن تكون العلة والمعلول مشتركين فى استعداد المادة كالنار والنار. والآخر أن لا يكونا فيه مشتركين كضوء الشمس الذى فى جوهره الفاعل للضوء ههنا أو فى القمر. وإذ ليس استعداد المادتين فيهما متساويا ولا المادتان من نوع واحد، فبالحرى أن لا يتساوى الشخصان فى ذلك، أعنى هذا الضوء الذى فى الشمس وهذا الضوء الحادث عنه. فيكاد لذلك أن لا يكون الضوء ان من نوع واحد عند من يشترط فى تساوى نوعية الكيفيات أن لا يكون أحدهما أنقص والآخر أزيد، على ما علمت فى موضعه من صفته، ويكونان نوعا واحدا عند من يرى المخالفة بالنقص والاشتداد مخالفة بالعوارض والتشخصات.

(١٢) وأما القسم الأول وهو أن يكون الامران مشتركين فى استعداد المادة، فهو أيضا على قسمين؛ لأن ذلك الاستعداد إما أن يكون استعدادا فى المنفعل تاما، أو يكون استعدادا ناقصا. والاستعداد التام أن لا يكون فى طباع الشىء معاوق ومضاد لما هو [٢٧٢] بالقوة فيه، كاستعداد الماء المسخن للتبرد لأن فيه نفسه قوة طبيعية – كما

a natural power—as we have learned in the *Physics*—that either impedes or does not impede the external power in the act of cooling. As for the deficient disposition, it is like the disposition of water to become warm because there is in it a power that impedes the heating that occurs to it from the outside, and that exists with the heating (remaining in it), and that does not cease.

(13) The first part [in turn] divides into three parts. For either [(a)] there is in [the thing] with its disposition[3] a helping power that remains and assists, as in the case of water when it cools from its [state of] warmth; or [(b)] there is in the [thing with the disposition] a power opposing the state of affairs, except that it ceases to exist with the existence of the state of affairs, as in the case of hair that becomes gray after being black; or else [(c)] in [the thing] with the disposition there is neither one of the two—neither an opposition nor an aid—but the absence of [such] a state, where only the disposition belongs to it, as in the case of that which has no taste in receiving taste and that which has no odor in receiving odor. Thus, if we are asked to which of the five divisions does the water's propensity to become fire belong, it would pose no difficulty for us [to maintain] that it belongs to the part where there is sharing [in common of] a complete disposition of matter, having in matter, however, that which opposes it.

(14) Someone may say: "You have left out considering one part—namely, [the one that maintains] that there is no participation in matter to begin with, since [the effect in this division would be one] that has no matter."

(15) The answer to this is that, in this case, there can be no agreement in species at all. For it has become evident that the things that agree in that [each] belongs to [its own] species and that are basically devoid of matter [are such] that the existence [of each] would come about as [only] one particular individual.[4] And it is impossible for the meaning of any one of them to be predicated of many.

(16) Now that we have indicated each one of their parts (whose sum is five), we will now deliver the rule governing each one of their parts. We say:

(17) As for the division in this category in which there is no participation in the disposition of matter (neither proximate nor remote), it does not necessarily follow in [this case] that that which the agent produces by way of effects that are receptive of increase and decrease should be

علمناه فى الطبيعيات - تعاوق القوة الخارجة فى التبريد أولا تعاوقه؛ وأما الاستعداد الناقص فهو كاستعداد الماء للتسخن، لأن فيه قوة تعاوق التسخن الذى يحدث فيه من خارج، وتوجد مع التسخن باقية فيه ولا تبطل.

(١٣) والقسم الأول على أقسام ثلاثة: فإنه إما أن يكون فى المستعد قوة معاونة، ٥ تبقى وتعين كما فى الماء إذا برد عن سخونة. وإما أن يكون فى المستعد قوة مضادة للأمر، إلا أنها تبطل مع وجود الأمر كما فى الشعر إذا شاب عن سواد. وإما أن لا يكون فى المستعد ولا واحد من الأمرين، لاضد ولا معين، ولكن عدم الأمر والاستعداد له فقط، مثل حال التَّفِه فى قبول الطعم، وعديم الرائحة فى قبول الرائحة. فإن سئلنا عن استعداد الماء لأن يصير نارا أنه من أى الأقسام الخمسة هو، لم يشكل علينا أنه من قسم المشاركة ١٠ فى استعداد تام للمادة ولكن به فى المادة ضده.

(١٤) ولقائل أن يقول: إنكم قد تركتم اعتبار قسم واحد، وهو أن لا يكون هناك مشاركه فى المادة أصلا إذ لا يكون لها مادة.

(١٥) فالجواب عن هذا أن هناك لا يمكن أن يكون اتفاق فى النوع ألبتة، فإنه قد استبان أن الأشياء المتفقة فى النوع البريئة عن المادة أصلا يكون وجودها عينا واحدا. ١٥ ولا يجوز أن يقال معنى الواحد منها على كثيرين.

(١٦) فإذ قد دللنا على هذه الأقسام التى حاصلها خمسة؛ فإنا نورد الحكم فى قسم قسم منها، فنقول:

(١٧) أما القسم من هذا الباب الذى لا مشاركة فيه فى استعداد المادة لا القريبة ولا البعيدة، فليس يجب فيه أن يكون ما يحدثه الفاعل من الآثار القابلة للزيادة والنقصان

equal to itself. [This is] because it is possible that that by which the two differ in [terms of] the substance of matter renders the two different in the disposition to receive the thing, and hence they do not receive it equally. Nor does it necessarily follow that the two are not equal in [this]. 5 Rather, it is possible that the state of affairs in this is similar to the state of affairs in which the surface of the ethereal sphere follows the surface of the lunar sphere in motion that is by way of accident. This is when it is possible that there is no impediment in this for receiving the influence in measure equal to what the agent engenders as influence. In such a case 10 this would be the bringing into being [of something] like itself.

(18) As for the division in this category where there is a complete disposition in whatever manner it happens to be, the matter is obvious that the recipient of the action can completely resemble the agent. This is exemplified by fire that changes water into fire, [by] salt that changes 15 honey into salt, and the like. It seems possible, in unverified outward appearance, for the recipient of the action to have [an effect] greater than the agent, as is the case with water that the air freezes, where the air's coldness is not equal to that of the frozen water. If, however, you ascertain [this, you will find] that the agent was not the cold in the air 20 alone, but also the formal cooling power in the substance of the water (which we have indicated in the *Physics*), since the coldness of the air aided and did not impede it.

(19) As for the division in this category in which the disposition of the recipient of action is deficient, it is not at all possible that the recipient of 25 the action in [this division] should resemble the agent that is complete in power and be equal to it. For it is not at all possible that the thing realized by a power within that thing that has no contrary and the thing realized by another power where there is an opposing, impeding [thing] should be equal, unless the impeding [thing] ceases to exist. For this reason, it is 30 not possible that there is something other than fire that is heated by fire whose heat is like the heat of fire, or that there is something other than water that is cooled by water whose coolness is greater than the coolness of that water. [This is] because the disposition of fire to become hot and of water to become cold is a state that, in its substance, is not contrary, 35 and [because] the effective power is included in its substance, being no stranger to it. As for that which is acted upon by the two things, it has an

[٢٧٣] مساويا لنفسه، لأنه يمكن أن يكون بما افترقا فيه من جوهر المادة افترقا فى الاستعداد لقبول الأمر فلم يقبلاه بالسوية. وليس أيضا يجب أن لا يتساويا فيه؛ بل قد يجوز أن يكون الحال فى ذلك مثل الحال فى اتباع سطح فلك الأثير لسطح فلك القمر فى الحركة التى بالعرض. وذلك حيث يمكن أن لا يكون فى هذا مانع من قبول التأثير مساويا ٥ لما يؤثره الفاعل وهو فى مثل هذا الموضع إحداث مثل نفسه.

(١٨) وأما القسم من هذا الباب الذى هناك استعداد تام كيف كان، فالأمر ظاهر فى أن المنفعل قد يجوز أن يتشبه بالفاعل تشبها تاما؛ وذلك مثل النار تحيل الماء نارا والملح يحيل العسل ملحا، وما أشبه ذلك. وقد يجوز أن يزيد فيه المنفعل على الفاعل فى الظاهر غير المتحقق، مثل الماء الذى يجمده الهواء ولا يكون برد ذلك الهواء برد ذلك ١٠ الجمد؛ إلا أنك إذا تحققت لم يكن الفاعل وحده هو البرد الذى فى الهواء، بل والقوة المبردة الصورية التى فى جوهر الماء - الذى دللنا عليه فى الطبيعيات - إذا عاونها ولم يعاوقها برد الهواء.

(١٩) وأما القسم من هذا الباب الذى يكون استعداد المنفعل فيه ناقصا، فليس يمكن ألبتة أن يتشبه فيه المنفعل بالفاعل التام القوة ويساويه، فإنه لا يمكن أن يكون الشىء ١٥ الحاصل من قوة فى الشىء لا مضاد لها والحاصل من قوة أخرى، وهناك مضاد ممانع، متساويين ألبتة، أو يبطل الممانع. ولهذا لا يمكن أن يكون شىء غير النار يتسخن من النار وتكون سخونته مثل سخونة تلك النار، أو شىء غير الماء يبرد عن الماء وتكون برودته أكثر من برودة ذلك الماء؛ [٢٧٤] لأن استعداد النار للتسخن والماء للتبرد حال غير مضاد فى جوهره، والقوة الفاعلة داخلة فى جوهره غير غريبة منه. فأما ما ينفعل

opposing impediment. The agent that first performs that act in it is extraneous to its substance, acting on [the thing] by contacting it, or [through] the mediation of something—[as in,] for example, the warmth sensed in the fire that warms and the coldness sensed in the water that cools. Hence, [the recipient of the act] cannot be equal to [the agent].

(20) If someone says, "Fire melts substances, rendering them hotter than itself; for we put our hands in fire, passing them through it quickly, and they do not burn to the same extent that they burn when the very same act is performed in molten metal; from this one knows for a certainty that molten metals are hotter than fire—and yet they have only become hot by the fire," we answer and say:

(21) This is not because molten matter is hotter but is due to three meanings (of which some are more apparent than others): one in the molten matter, one in the fire, and the third in that which touches, all assisting and close to each other. As for the one pertaining to the molten metal, this is because it is thick and has a certain clinging quality, stickiness, and slowness in separation. Thus, if it is touched, it moves along with that which touches [it] and cannot separate [from it] except in a time that has an amount unto itself when compared with the time of the separation from fire from that which touches [the fire], even though the sense does not grasp this difference [in times]; but intellect and mind necessitate it. It belongs to the natural agent to produce in the recipient of the action, during a longer period, an act which is firmer and more exact; and that the weak [agent] should, in a longer period, enact that which the stronger does not enact in a short period.

(22) As for what pertains to fire, this is because the fire which is sensed consists of parts of the real fire together with particles of earth rising upward and moving. The combination of the two is by way of proximity, not by way of continuity. Rather, these in themselves are separate, interpenetrated by air by way of continual renewal. [The air] breaks down the purity of the heat within it because it is colder than [the fire] and because in that quick time [the air] does not undergo action through which it becomes pure fire. In addition, [sensible fire] is fast-moving in itself, one

منهما ففيه مانع عنه مضاد . والفاعل الأول للانفعال خارج عن جوهره ويفعل فيه بمماسته وبتوسط أمر ، كالسخونة المحسوسة فى النار المسخنة ، والبرودة المحسوسة فى الماء المبرد . فليس يمكن أن يساويه .

(٢٠) فإن قال قائل : إن النار قد تذيب الجواهر فتجعلها أسخن منها ، لأنا ندخل أيدينا فى النار ونمرها فيها بعجلة فلا تحترق احتراقها فى المسبوكات لو فعل بها ذلك بعينه ، فيعلم من ذلك يقينا أن المسبوكات أسخن من النار ومع ذلك فإنما سخنت من النار . فإنا نجيب ونقول :

(٢١) إن ذلك ليس بسبب أن المسبوكات أسخن ، ولكن لمعان ثلاثة ، منها ما هو أقرب إلى الظهور : أحدها فى المسبوك ، والآخر فى النار ، والثالث فى اللامس ، وكلها متعاونة متقاربة . أما الذى فى المسبوك ، فلأنه غليظ فيه تشبث ما ولزوجة وبطء انفصال . فإذا لمس ذهب مع اللامس ولم يمكن أن يفارق إلا فى زمان ذى قدر فى نفسه بالقياس إلى زمان مفارقة اللامس النار ، وإن كان الحس لا يضبط ذلك الاختلاف ، لكن العقل والذهن يوجبه . ومن شأن الفاعل الطبيعى أن يفعل فى المنفعل فى مدة أطول فعلا آكد وأحكم ، وأن يفعل الضعيف فى مدة أطول ما لا يفعله القوى فى مدة قصيرة .

(٢٢) وأما الذى فى النار ، فلأن النار المحسوسة إنما هى أجزاء من النار الحقيقية مع أجزاء من الأرض متصعدة متحركة . واجتماعها على سبيل التجاور لا على سبيل الاتصال ، بل هى فى أنفسها متفرقة ، ويتخللها الهواء تخللا على سبيل التجدد . فيكسر ما بداخله فيها من صرافة حره ، لأنه أبرد منها ، ولأنه ليس ينفعل فى تلك العجلة انفعالا يصير به نارا محضا . [٢٧٥] ومع ذلك فإنها سريعة الحركة فى نفسها لا يكاد يبقى جزء

part of it hardly remaining contiguous with a part of the hand for a time in which it would tangibly affect it; but [it] is [instead] renewed. Hence, as long as unsensed numerous influences combine—this in a period [of time] that has measure—this will not lead to a tangible amount.

5 (23) As for the molten metal, its substance is coalescent, united, stable, and subsisting in continuity. This being the case, then what the hand's surface meets in the molten metal is one surface coinciding totally [with the hand's surface], whereas what it meets in the sensible fire consists of small surfaces intermixed with what is cold relative to them. Hence, due 10 to this, the influence becomes different, unless it remains for a period in which the instances of touch succeed one another, [the influence] thereby increases, and each surface performs an act on what it touches; thereafter, the act takes full control, as is the case in natural transformations. As for the fire detained in such things as the blacksmiths' bellows, it has 15 greater influences on what it touches and acts in a shorter time than molten metal and other things because of its concentration and purity.

(24) As for the situation regarding the hand, [it is as it is] because the hand is able to pass through air, fire, and subtle bodies by the quickest motion, whereas it is unable to cut through dense molten metal by the 20 quickest motion, because the resistance to pushing and penetrating in the diffused is small, [but] in the dense [the resistance] is great. It is almost due to the difference in this meaning that this [latter] is termed dense and that [former is termed] subtle. Thus, if the molten metal were not stickier and more clinging to what touches it, and also not more coalescent and 25 unified, and, moreover, [since] cutting through it takes a longer period of time because of its resistance, it being [at the same time] stable, adhering, not escaping touch, this would suffice it for the possibility of its having greater influence than that of the subtle, according to the comparative relations of times, since it has an influence in a period of time similar [to 30 that] in which the diffused encounters some influence. If the time [for the subtle to exercise influence] is doubled, it may equal [the influence of the dense element] at some doubled [time]; and, if the doubling is increased, it may exceed it. The measure of its doubled time, however, may not be something apprehended by the senses, for the reasons you know.

منها مماسا لجزء من اليد زمانا يؤثر فيه تأثيرا محسوسا بل يتجدد . فما لم تجتمع تأثيرات غير محسوسة كثيرة لا يؤدى إلى قدر محسوس وذلك فى مدة لها قدر .

(٢٣) وأما المسبوك ، فإن جوهره مجتمع متحد ثابت قائم بالاتصال؛ وإذا كان كذلك كان ما يلاقى سطح اليد من المسبوك سطحا واحدا مطابقا بالكلية ، وما يلاقيه من النار المحسوسة سطوح صغار مخالطة لماهو بالقياس إليها برد ، فيختلف بذلك التأثير ، إلا أن يبقى مدة تتوالى فيها المماسات فيكثر ويفعل كل سطح فيما يماسه فعلا ، ثم يتسلط الفعل على ما هو عليه الأمر فى الاستحالات الطبيعية . وأما النار المحقونة فى مثل الكيران للحدادين فإنها أعظم تأثيرا فيما يماسه من المسبوكات وغيرها ، وأسرع مدة لاجتماعها وصرافتها .

(٢٤) وأما الحال التى فى اليد ، فلأن اليد قادرة على قطع الهواء والنار والأجسام اللطيفة بأسرع حركة ، وليست قادرة على قطع المسبوك الكثيف بأسرع حركة ، لأن المقاومة للدفع والخرق فى اللطيف قليل ، وفى الكثيف كثير . ويكاد أن يكون هذا يسمى كثيفا وذلك لطيفا بسبب اختلافهما فى هذا المعنى . فلو كان المسبوك ليس ألزج وأكثر تشبثا لما يلامسه ، وليس أيضا أشد اجتماعا واتحادا ، ثم كان قطعة فى مدة أطول لمقاومته ، وكان ثابتا لازما غير هارب عن المماسة ، لكفاه ذلك فى جواز أن يؤثر تأثيرا أشد من تأثير اللطيف بحسب نسب الأزمنة إذ كان ذا أثر فى مثل زمان ملاقاة اللطيف أثرا ما ، فإذا ضوعف الزمان أمكن أن يساويه فى بعض الأضعاف ، وأذا زيد فى الأضعاف أمكن أن يزيد عليه . وربما لم يكن زمانه المضاعف مع عظم نسبته محسوس القدر لما تعرفه .

(25) This subject deserves to be expanded on at a greater length than what we have done. It belongs, however, more properly to the art of physics. It is, however, necessary to mention here an amount sufficient to resolve the perplexity and make its facet plain. Then, if a prober wishes 5 to probe this to the full, he could probe it in the statements discussed exhaustively in the *Physics,* particularly in what he may find by way of our [treatment thereof]. From the assemblage of these detailed explanations, the place where we believe that it is possible for the patient and agent to be equal, the place where it is believed that it is possible [for the patient] 10 to be in excess of [the agent], and the place where it is possible only for [the patient] to be lesser than [the agent] have become manifest. Throughout this, it has become evident that, even if this is the case, the existence of the meaning ([considered] with respect to existence itself) [is one] in which agent and patient are not equal if the agent does not enact the 15 meaning, inasmuch as it is the existence of the meaning [except] in an accidental way, as we have shown.[5]

(26) Moreover, in the case of the agent and the principle whose recipient of action does not participate with it in either species or matter—participating in it only in some manner in the idea of existence, where it 20 is not possible to consider within it the state of the [unique] sense wherein existence belongs [to the agent] (because the two do not participate in it) and where there thus remains the state of considering existence itself (everything else by way of equality and excess having been applicable to the active principle)—if one then returns to considering the state of existence, 25 the active principle would not be equal to [the patient]. [This is] because [the active principle] exists by itself, whereas the patient's existence with respect to the reception of that action is acquired from [the former].

(27) Further, existence inasmuch as it is existence does not vary in terms of strength and weakness and is not receptive of what is less and 30 what is more deficient. It only varies in terms of a number of [modes][6]—namely, priority and posteriority, absence of need and need, and necessity and possibility. As for priority and posteriority, existence, as you have known, belongs first to the cause, secondly to the effect. As for absence of need and need, you have known that in existence the cause does not need 35 the effect but exists either by itself or by some other cause. This meaning is close to the first, even though it differs from it in the way it is considered.

(٢٥) ومن حق هذا الموضع أن يبسط بسطا أكثر مما بسطناه، لكنه [٢٦٧] أولى بالصناعة الطبيعية. وإنما يجب أن نذكر ههنا قدر ما تنحل به الشبهة ويظهر وجهها، ثم إن شاء مستقص أن يستقص ذلك استقصاه من الأقوال المستقصاة فى علم الطبيعة وخصوصا ما عسى يجده من جهتنا. فقد ظهر من جملة هذه التفصيلات الموضع الذى نظن فيه أنه ٥ يجوز أن يتساوى الفاعل والمنفعل فيه، والموضع الذى يظن فيه أنه يجوز أن يزيد عليه، والموضع الذى لا يجوز إلا أن يقصر عنه. وظهر فى خلال ذلك أنه وإن كان كذلك، فوجود المعنى من جهة نفس الوجود لا يتساوى فيه الفاعل والمنفعل إذا لم يكن فاعلا للمعنى بما هو وجود المعنى بالعرض كما بيناه.

(٢٦) ثم الفاعل والمبدأ الذى ليس منفعله مشاركا له فى النوع ولا فى المادة، وإنما ١٠ يشاركه بوجه ما فى معنى الوجود، وليس يمكن أن يعتبر فيه حال المعنى الذى له الوجود لأنهما ليسا يشتركان فيه، فبقى فيه حال اعتبار الوجود نفسه، وقد كان فى سائر ذلك ما كان من المتساوية والزائدة على المبدأ الفاعل إذا رجع إلى حال اعتبار الوجود كان المبدأ الفاعلى غير مساو له؛ لأن وجوده بنفسه، ووجود المنفعل من حيث ذلك الانفعال مستفاد منه.

(٢٧) ثم الوجود بما هو وجود لا يختلف فى الشدة والضعف، ولا يقبل الأقل ١٥ والأنقص. وإنما يختلف فى عدة أحكام وهى: التقدم، والتأخر، والاستغناء والحاجة، والوجوب والإمكان. أما فى التقدم والتأخر، فإن الوجود، كما علمت، للعلة أولا، وللمعلول ثانية. وأما الاستغناء والحاجة، فقد علمت أن العلة لا تفتقر فى الوجود إلى المعلول، بل يكون موجودا بذاته أو بعلة أخرى؛ وهذا المعنى قريب من الأول وإن خالفه

As for necessity and possibility, we know that, if there is a cause which is a cause of everything that is an effect, then its existence is necessary in relation to the whole in terms of all the effects, and absolutely. If, [on the other hand], there is a cause of some effect, then its existence is necessary in relation to that effect, while that effect in itself, in whatever manner it occurs, is [something whose] existence is [only] possible.

(28) The summary of this [is as follows]: The effect in itself is such that existence is not necessary for it; otherwise, it would be necessary without its cause, if supposed to be necessary in itself and inasmuch as existence is not prevented from [being for] it. But, since it came to exist by a cause, its essence in itself—without the condition of there being a cause for it or there not being a cause for it—is possible of existence. It is inescapably the case that it is rendered necessary only by the cause.

(29) Moreover, as it has been shown, the cause cannot be necessitated by [the effect] but is either necessary in itself or necessary from another thing [so that] if necessity comes to it through [this thing], then the necessity of another would properly ensue from it. Thus, the effect considered in itself would be possible. As for the cause, considered in itself it would be either necessary or possible. If it is necessary, then its existence has the greater claim [to reality] than the existence of the effect. And if [it is] possible [but] is not rendered necessary by the effect, the effect being rendered necessary by it and after the [prior] necessity of [the cause], then, if the essence of the cause becomes necessary, this is not through the effect, whereas the effect's essence does not become necessary except with respect to [the cause]. Thus, there would belong to the essence of the cause a consideration in terms of which it becomes necessary [and] which does not pertain to the essence of the effect, but in terms of which [the cause] itself becomes necessary, the effect being still not noticed. The essence of the effect is only possible and must only be regarded with respect to the cause. Thus, the cause will have an exclusive claim to necessity, the effect having nothing more than possibility with regard to this exclusive claim. If necessity belongs to the effect, it would have belonged to the cause first; otherwise, the cause would then still be possible—its existence not having become necessary—when the existence of the effect has become necessary. The [effect] would not have become necessary through the essence of the cause; and this is impossible.

فى الاعتبار. [٢٧٧] وأما الوجوب والإمكان، فإنا نعلم أنه إن كان علة هى علة لكل ما هو معلول فهى واجبة الوجود بالقياس إلى الكل من كل المعلولات وعلى الإطلق. وإن كان علة لمعلول ما، فهى واجبة الوجود بالقياس إلى ذلك المعلول، وذلك المعلول كيف كان فهو ممكن الوجود فى نفسه.

٥ (٢٨) وتلخيص هذا: هو أن المعلول هو فى ذاته بحيث لا يجب له وجود، وإلا لوجب من دون علته إذا فرض واجبا لذاته وبحيث لا يمتنع له وجود؛ وإلا لما وجد بالعلة، فذاته بذاته بلا شرط كون علة له أو لا كون علة له ممكنة الوجود، وإنما يجب لا محالة بالعلة.

(٢٩) ثم العلة كما قدتبين لا يجوز أن يجب بها، بل يكون إما واجبا بذاته وإما ١٠ واجبا من شىء غيره. فإذا حصل له الوجوب به فحينئذ يصح أن يكون عنه وجوب غيره؛ فيكون المعلول باعتبار ذاته ممكنا. وأما العلة فباعتبار ذاتها إما واجبا وإما ممكنا. فإن كان واجبا فوجوده أحق من وجود الممكن. وإن كان ممكنا، وليس يجب بالمعلول، والمعلول يجب به وبعد وجوبه، فتكون العلة إذا صار ذاتها واجبة لم يكن بالقياس إلى المعلول، والمعلول لا يصير ذاته واجبة إلا بالقياس إليها؛ فيكون إلى ذات العلة نظر قد ١٥ وجب به لا يتناول ذات المعلول بل يكون به هو واجبا، والمعلول غير ملحوظ بعد، وذات المعلول لا تكون إلا ممكنة، ولا يجب إلا أن تلحظ مقيسة بالعلة. فيكون للعلة اختصاص بوجوب، ولا يكون للمعلول إلا الإمكان فقط عند ذلك الاختصاص، ويكون إذا كان للمعلول وجوب كان للعلة أولا وإلا لكانت العلة بعد ممكنة لم يجب وجودها ووجب وجود المعلول. فيكون وجب لا عن ذات العلة وهذا محال.

(30) Thus, there belongs to the cause a necessity with respect to itself and inasmuch as it is not related to the effect—the effect still remaining within the dictate of its possibility, since the cause does not become necessary by it but either in itself or in relation to something else, [but] not [in relation] to [the effect]. Inasmuch as the cause is not, as yet, related to the effect, the effect's existence is not necessary, its existence only becoming necessary inasmuch as the cause is related to it. For these three reasons, then, the cause is more worthy of existence than the effect. The cause is thus more true than the effect. And because [it is the case that,] when absolute existence has rendered the existence of something, [the latter] becomes true, it is clear that the principle that bestows the reality in which things participate has the greater claim to truth. Hence, if it is true that there is here a first principle—namely, the one that gives reality to others—it becomes true that [this principle] is the Truth in Himself, and it becomes true that knowledge of Him is knowledge of truth absolutely. If knowledge of Him takes place, then this would be absolute, true knowledge in the manner in which it is said of knowledge that it is true—namely, in relation to the object known.

Chapter [Four]

Concerning the other causes—the elemental, the formal, and the final

(1) This [then] is what we say about the efficient principle. Let us now explicate [what one has to] say about the other principles. As regards the element, it is that wherein is the potentiality of a thing's existence. We say: A thing may have this state in conjunction with another thing in [several] ways:

(2) Sometimes it is as the tablet is to writing—namely, in that it is disposed to receive something that may occur to it without this involving change in it or the disappearance of a state belonging to it because of [the writing]. Sometimes it is as the piece of wax is to [its] carved image, and the boy to the man—namely, in that it is disposed to receive something that occurs to it without there being a change in its state except for motion in place, in quantity, or some other [similar] thing. Sometimes it is as the piece of wood is to the bed, for [the carpenter] diminishes[1] some

(٣٠) فيكون للعلة وجوب باعتبار ذاته ومن حيث [٢٧٨] لم تضف إلى المعلول، والمعلول بعد ثابت على مقتضى إمكانه إذ كانت العلة لا تجب عنه بل بذاته أو بإضافة إلى غيره لا إليه، ومن حيث العلة غير مضافة إلى المعلول بعد، فالمعلول ليس يجب وجوده، بل إنما يجب وجوده من حيث العلة مضافة إليه، فتصير العلة، لهذه المعانى الثلاثة، أولى بالوجود من المعلول، فالعلة أحق من المعلول، ولأن الوجود المطلق إذا جعل وجود شىء صار حقيقيا. فبين أن المبدأ المعطى للحقيقة المشارك فيها أولى بالحقية. فإذا صح أن ههنا مبدأ أولا هو المعطى لغيره الحقيقة، صح أنه الحق بذاته، وصح أن العلم به هو العلم بالحق مطلقا؛ وإذا حصل العلم به، كان العلم الحق مطلقا بالنحو الذى يقال للعلم حق، وهو الذى بالقياس إلى المعلوم.

[الفصل الرابع]
(د) فصل
فى العلل الأخرى العنصرية والصورية والغائية

(١) فهذا ما نقوله فى المبدأ الفاعلى، ولنشرح الآن القول فى المبادئ الأخر. فأما العنصر، فهو الذى فيه قوة وجود الشىء، فنقول: إن الشىء تكون له هذه الحالة مع شىء آخر على وجوه:

(٢) فتارة يكون كما للّوح إلى الكتابة، وهو أنه مستعد لقبول شىء يعرض له من غير تغير فيه ولا زوال أمر كان له عنه. [٢٧٩] وتارة يكون كما للشمعة إلى الصنم، وللصبى إلى الرجل، وهو أنه مستعد لقبول شىء يعرض له من غير أن يتغير من أحواله شىء، إلا حركة فى «أين» أو «كم» أو غير ذلك. وتارة يكون كما للخشبة إلى السرير؛ فإنه يُنقصه

of [the wood's] substance through chiselling. Sometimes it is as the black thing to the white, for it changes and loses its quality without losing its substance. Sometimes it is as water is to air, for the air only comes to be from [water] in that [the latter] is corrupted. Sometimes it is like sperm is to the animal, for it needs to divest itself from a number of forms belonging to it so as to become disposed to receive the animal form. The same applies to unripe grapes in relation to wine. Sometimes it is as prime matter is to form, for it is disposed to receive it, to become rendered subsistent by it in act. Sometimes it is as myrobalan to the confection, for it is not from it alone that the confection comes to be, but from it and from another. Prior to this, it would have been one of its parts in potency. Sometimes it is as wood and stone are to the house. This is similar to the [former example], except that in the case of [the former] the confection comes about through some mode of transformation, whereas in this [case] there is only composition. To this genre also belongs [the relation] of units to number. Some people render the premises [of a syllogism related] in this way to the conclusion, but this is a mistake. Rather, the premises are similar [to the above relation] with respect to the form of the syllogism. As for the conclusion, it is not a form in the premises but something that follows necessarily from them, as though the premises enact it in the soul.[2]

(3) It is, hence, in these ways that we find the things that carry potentiality. For they either bear potentiality singly or with the participation of others.

(4) If they [bear] it singly, [then this takes place in one of two alternatives. One is where] that which comes about from them will need only to become actual for [being] this [thing] alone.[3] This is [the thing] which, properly speaking, ought to be called subject with respect to that which is in it. A thing of this sort must have self-subsistence in actuality. For, if it did not have subsistence, it would be impossible for it to be prepared for the reception of what occurs in it. On the contrary, it must be subsistent in actuality. For, if it becomes subsistent only through that which comes to inhere in it, then something through which it has become subsistent must [already] have come to inhere in it before the second came to inhere [in it]. Either the second thing would then be among the things that do not render it subsistent but are something added to it, or else its arrival would annul that which previously rendered it subsistent. But then [the thing] would have been transformed when we have supposed it not to have been transformed. This, then, is one alternative. [The second alternative]

بالنحت شيئا من جوهره. وتارة يكون مثل ما للأسود إلى الأبيض؛ فإنه يستحيل ويفقد كيفيته من غير فساد جوهره. وتارة يكون كما للماء إلى الهواء؛ فإنه إنما يكون الهواء عنه بأن يفسد. وتارة يكوم كما للمنى إلى الحيوان؛ فإنه يحتاج أن ينسلخ عن صور له انسلاخات حتى يستعد لقبول صورة الحيوان. وكذلك الحصرم للخمر. وتارة يكون كما للمادة الأولى إلى الصورة؛ فإنها مستعدة لقبولها متقومة بها بالفعل. وتارة يكون مثل الهِلَيلَجة إلى المعجون؛ فإنه ليس عنه وحده يكون المعجون، بل عنه وعن غيره فيكون قبل ذلك جزءا من أجزائه بالقوة. وتارة يكون كما للخشب والحجارة إلى البيت؛ فإنه كالأول، إلا أن الأول إنما يكون عنه المعجون بضرب من الاستحالة، وهذا ليس فيه إلى التركيب. ومن هذا الجنس أيضا الآحاد للعدد. وقد يجعل قوم المقدمات كذلك للنّتيجة، وذلك غلط. بل المقدمات كذلك لشكل القياس. وأما النتيجة فليست صورة فى المقدمات، بل شيئا يلزم عنها، كأن المقدمات تفعلها فى النفس. [٢٨٠]

(٣) فعلى هذه الأنحاء نجد الأشياء الحاملة للقوة؛ فإنها إما أن تكون حاملة للقوة بوحدانيتها أو بشركة غيرها.

(٤) فإن كانت بوحدانيتها، فإما ألايحتاج فيما يكون منها إلا إلى الخروج بالفعل لذلك فقط؛ وهذا هو الذى بالحرى أن يسمى موضوعا بالقياس إلى ما هو فيه؛ ويجب أن يكون لمثل هذا بنفسه بالفعل قوام؛ فإنه إن لم يكن له قوام لم يجز أن يكون متهيئا لقبول الحاصل فيه، بل يجب أن يكون قائما بالفعل؛ فإن كان إنما يصير قائما بما يحله فقد كان فيه شىء يحله قبل ما حله ثانيا به يقوم؛ وإما أن يكون الثانى ليس مما يقومه بل مضافا إليه أو يكون وروده يبطل ما كان يقيمه قبله فيكون قد استحال، وقد فرضناه لم يستحل.

is that [the bearer] needs an additional thing. [The need would] either be only for a motion, whether locomotion, qualitative motion, quantitative motion (positional or substantial), or [due to] the loss of something else from its substance by way of quantity, quality, or the like.[4]

5 (5) As for [the thing that bears potentiality], by participating with another, it necessarily has combination and composition. The composition will consist either of combination alone or, in addition to this, there would be qualitative transformation. Everything that has change in it attains the end either through one alteration or through numerous alterations. 10 It has been the custom to call the [thing] from which generation takes place through composition, and which exists in the thing, *stoicheion,* being that to which the thing is finally reduced. If corporeal, then this is the smallest thing the divider arrives at in [terms of] the divisions of the different forms that exist in [a corporeal thing]. It has been defined in 15 that a thing's composition is [constituted] from it and from another [besides it]; it is in [the composite thing] essentially and is not divisible in terms of form.

(6) Those who hold the view that things are composed only of genera and differentiae have rendered [the latter] the first *stoicheions*, particu-20 larly the one and haecceity. For they have rendered them the principles most worthy to be principles because they [represent the highest form] of universality and of being genera.[5] Had they been just, they would have known that self-subsistence belongs to individuals and that [the things] that are close to them are worthier[6] to be substances and self-subsistent 25 things, and also worthier of existence.

(7) Let us return to the question of the element. We say: It is customary in some contexts to say that a thing [derives] from the element and not customary [to say this] in other contexts. For it is said, "From wood there came to be a door," but not "From the human there came to be 30 a writer." [It is also customary] in certain contexts to relate the generated thing to the subject [and], in other contexts, not to [so] relate to [it]. Thus, at times it is said, "This is a wooden door," but not "This is a human writer." In the case of the first [example], if they find that the subject does not move toward [the generated thing] at all and does not change in its

فهذا قسم وأما إن كان يحتاج إلى زيادة شيء ، فإما أن يكون إلى حركة فقط ، إما مكانية وإما حركة كيفية أو حركة كمية أو وضعية أو جوهرية ، وإما إلى فوات أمر آخر من جوهره من كم أو كيف أو غير ذلك.

(٥) وأما الذى يكون بمشاركة غيره فيكون لا محالة فيه اجتماع وتركيب، فإما أن يكون تركيب من اجتماع فقط ، وإما أن يكون مع ذلك استحالة فى الكيف. وكل ما فيه تغير فإما أن ينتهى إلى الغاية بتغير واحد ، أو بتغيرات كثيرة. وقد جرت العادة بأن يسمى الذى يكون الكون منه بالتركيب وهو فى الشيء أسطقساً ، وهو الذى ينحل إليه أخيرا . فإن كان جسمانيا فهو أصغرما ينتهى إليه القاسم فى القسمة إلى [مختلفات][1] الصور الموجودة فيه وقد حد بأنه الذى منه ومن غيره تركب الشيء ؛ وهو فيه بالذات ولا ينقسم بالصورة. [٢٨١]

(٦) ومن رأى أن الأشياء إنما تتكون من الأجناس والفصول جعلها الاسطقسات الأولى ، وخصوصا الواحد والهوية. فقد جعلوها أولى المبادئ بالمبدئية، لأنها أشدها كلية وجنسية. ولو أنصفوا لعلموا أن القوام بالذات إنما هو للأشخاص ، فما يليها أولى بأن يكون جواهر وقائمات بأنفسها ، وأنها أولى بالوجود أيضا .

(٧) ولنعد إلى أمر العنصر فنقول قد جرت العادة فى مواضع بأن يقال: إن الشيء كان عن العنصر فى مواضع، ولم يجر فى مواضع، فإنه يقال: إنه كان من الخشب باب، ولا يقال: كان من الإنسان كاتب. وأن ينسب الكائن إلى الموضوع فى مواضع وأن لا ينسب فى مواضع، فيقال، تارة، إن هذا باب خشبى، ولا يقال: إن هذا كاتب إنسانى. فأما الأول، فإذا وجدوا الموضوع لم يتحرك إليه ألبتة ولم يتغير فى قبول الشيء، فإنهم

---

[1] المختلقات. مختلفات

receptivity of something, they would not then say that it came to be from it; but they would always say that it came to be from privation, as they would say about what is other than the writer. If it changes, particularly when they do not find a name for its privation, they say that it came to be from what is other than the subject. As for relating it to the subject, it is used for the most part if the subject [is such that] something other than it is suitable for the form. As for the form, it is not related to it and it is not said that [the thing] has come to be from it, only the name being derived from it. The subject may be common to all things or to several, as in the case of juice to vinegar, wine, unfermented wine, syrup, and the like.

(8) Every element, inasmuch as it is an element, has only receptivity. As for the coming to be of the form, this comes to it from another. In the case of an element or a receptacle where the principle of motion toward the effect exists in it, this, it is believed [by some], moves by itself toward it. This, however, is not the case. For it has become clear to us in other places that one and the same thing cannot be both agent and recipient of the same thing without its essence becoming divisible. If the element, however, has the principle of its motion within itself, then it is moved by the nature [within it], and what comes about through it would be natural. If the principle of motion in it is external and it does not possess [the ability] to move from within itself to that perfection, then that which would come to be from it is [either] artificial or is that which takes its place. This, in summary, is what we have to say about the element.

(9) As regards the form, we say: "Form" is said of every meaning in actuality which is suitable for performing action, so that, in this sense, the separate substances are forms. "Form" is [sometimes] said of every disposition and act that may inhere in a recipient, whether unitary or through composition, so that movements and accidents [in this sense] are forms. [Sometimes] "form" is said of that by which matter is rendered subsistent in act, in which case neither intellectual substances nor accidents would be forms. "Form" is [also] said of that through which matter is perfected, even if it is not rendered subsistent by it in act, as in the case of health and what is naturally moved by it and toward it. "Form" is particularly said of what occurs in materials through art by way of figures and the like. "Form" is [also] said of a thing's species,

حينئذ لا يقولون إنه كان عنه، بل إنما يقولون دائما إنه كان عن العدم، كما يقولون عن غير الكاتب. وإذا تغير وخصوصا فيما لا يجدون للعدم منه اسما، فيقولون: كان عن غير الموضوع. وأما بالنسبة إلى الموضوع فإنما يستعمل فى الأكثر إذا كان الموضوع قد يصلح غيره للصورة. وأما الصورة فلا ينسب إليها، ولا يقال كان منها، إنما يشتق منها الاسم، ٥ والموضوع قد يكون مشتركا للكل وقد يكون مشتركا لعدة أمور، مثل العصير للخل والخمر والطلا والرُّبِّ وغير ذلك.

(٨) وكل عنصر فإنه من حيث هو عنصر، إنما له القبول فقط؛ وأما حصول الصورة فله من غيره. وما كان من العناصر أو القوابل مبدأ الحركة إلى الأثر موجود فى نفسه [٢٨٢] ظن أنه متحرك إليه بنفسه، وليس كذلك. فقد تبين لنا فى مواضع أخرى ١٠ أنه لا يجوز أن يكون شىء واحد فاعلا وقابلا لشىء واحد من غير أن يتجزأ ذاته. لكن العنصر إذا كان مبدأ حركته فيه بذاته كان متحركا عن الطبيعة، وكان ما يكون منه طبيعيا. وإذا كان مبدأ الحركة فيه من خارج ولم يكن له أن يتحرك إلى ذلك الكمال من نفسه، كان ما يكون منه صناعياً أو جارياً مجراه. فهذا جمل ما نقوله فى العنصر.

(٩) وأما الصورة فنقول: قد يقال صورة لكل معنى بالفعل يصلح أن يفعل حتى ١٥ تكون الجواهر المفارقة صورا بهذا المعنى. ويقال صورة لكل هيئة وفعل يكون فى قابل وحدانى أو بالتركيب حتى تكون الحركات والأعراض صوراً. ويقال صورة لما تتقوم به المادة بالفعل فلا تكون حينئذ الجواهر العقلية والأعراض صوراً. ويقال صورة لما تكمل به المادة وإن لم تكن متقومة بها بالفعل، مثل [الصحة][1] وما يتحرك بها إليها بالطبع. ويقال صورة خاصة لما يحدث فى المواد بالصناعة من الأشكال وغيرها. ويقال صورة لنوع

---

[1] الصورة. الصحة، ب، بع، ص، ط، م

genus, differentia, and all of this. Moreover, the universality of the universal is form for the parts also. Form may also be incomplete, as with motion, and complete, as with squareness and circularity.

(10) You have known that one and the same thing may, in different respects, be form, purpose, and efficient principle. This is also the case in art. For art is the form of the artifact in the soul. For building is in itself the movement toward the form of the house. This is the principle from which the realization of the form in the matter of the house proceeds. Similarly, health is the form of healing, and knowledge of the treatment is the form of the act of healing. The imperfect agent requires movement and instruments so that what is in him may proceed as something realized in matter. The perfect [agent is such that] the form in it is followed by the existence of the form in [the latter's] matter. [Moreover,] it looks as though the forms of natural things [existing] with the causes prior to nature are of [one] kind, [and those existing] with nature by way of compulsory servitude are of [another] kind. You will know this shortly.

(11) As for purpose, it is that for the sake of which a thing is—this you have known previously. The purpose in some things may exist only in the agent himself, [such] as rejoicing in victory. In other things, the purpose may be in something other than the agent, this being sometimes in the subject (as with the objectives of movements that proceed from deliberation or by nature), sometimes in a third thing (as with [the person] who does something to satisfy a certain person, where the satisfaction of that certain person would be a purpose extraneous to the agent and recipient, even though joy in that satisfaction may also be another end). Among ends, there is the imitation of something else. The object of the imitation, inasmuch as it is something desired, is an end, imitation itself being also an end.

الشيء ولجنسه ولفصله ولجميع ذلك. وتكون كلية الكلى صورة للأجزاء أيضا. والصورة قد تكون ناقصة كالحركة وقد تكون تامة كالتربيع والتدوير.

(١٠) وقد علمت أن الشيء الواحد يكون صورة وغاية ومبدأ فاعلياً من وجوه مختلفة. وفى الصناعة أيضا، فإن الصناعة هى صورة المصنوع فى النفس. فإن البناء فى ٥ نفسه صورة الحركة إلى صورة البيت، وذلك هو المبدأ الذى يصدر عنه حصول الصورة فى مادة البيت. وكذلك الصحة هى صورة البرء، ومعرفة العلاج هى صورة الإبراء. والفاعل الناقص يحتاج إلى حركة وآلات حتى يصدر ما فى نفسه محصلا فى المادة، [٢٨٣] والكامل فإن الصورة التى فى ذاته يتبعها وجود الصورة فى مادتها ويشبه أن تكون الأمور الطبيعية صورها عند العلل المتقدمة للطبيعة بنوع، وعند الطبيعة على طريق التسخير ١٠ بنوع، وأنت تعلم هذا بعد.

(١١) وأما الغاية فهى ما لأجله يكون الشيء، وقد علمته فيما سلف. وقد تكون الغاية فى بعض الاشياء فى نفس الفاعل فقط كالفرح بالغلبة. وقد تكون الغاية فى بعض الأشياء فى شيء غير الفاعل، وذلك تارة فى الموضوع مثل غايات الحركات التى تصدر عن روية أو طبيعة، وتارة فى شيء ثالث كمن يفعل شيئا ليرضى به فلان. فيكون رضاء ١٥ فلان غاية خارجة عن الفاعل والقابل، وإن كان الفرح بذلك الرضى أيضا غاية أخرى. ومن الغايات التشبه بشيء آخر، والمتشبه به من حيث هو متشوق إليه غاية، والتشبه نفسه أيضا غاية.

Chapter [Five]

On establishing purpose and resolving skeptical doubts uttered in refuting it; the difference between purpose and necessity; making known the manner in which purpose is prior to the rest of the causes and the manner in which it is posterior

(1) We say: It has become clear from what we have previously said that every effect has [an originating] principle and that every temporal event has matter and has form. Thus far, however, it has not become clear that every imparting of motion has some purpose. For there is here that which is "trivial"[1] and that which is coincidental. There is also here such [a thing] as the movement of the heavenly sphere, for outwardly it seems to have no purpose. Moreover, generation and corruption have no purpose in superficial opinion.

(2) Someone may say, "It is possible that for every end there is an end, in the same way that there is a beginning for every beginning,[2] so that in reality there is no end and perfection. For end in reality is that in terms of which one finds rest. We may encounter things that are ends and which [in turn] have ends *ad infinitum*. For there are things that are thought to be ends but which are infinite, akin to conclusions that come successively from syllogisms and that are infinite. Someone may [also] say, "Let us set aside [the notion] that purpose exists for every act [and ask], 'Why has it been made a prior cause when in reality it is the effect of all [the other] causes?'" It would also be appropriate for us, after resolving this difficulty, to discuss [the question of] whether purpose and the good are one thing or [are] different—also the difference between liberality and goodness. We say:

(3) As for the first doubt, relating to coincidence and the trivial [action], we will [now] resolve it, saying: Regarding coincidence and its being an end, we have finished [discussing] it in the *Physics*.[3] As for clarifying the matter of trivial [activity], you must know that every voluntary

[الفصل الخامس]

(٥) فصل

فى إثبات الغاية وحل شكوك قيلت فى إبطالها ، والفرق بين الغاية وبين الضرورى وتعريف الوجه الذى تتقدم به الغاية على سائر العلل والوجه الذى تتأخر به

(١) فنقول: إنه قد بان، مما سلف لنا من القول، أن كل معلول فله مبدأ ، وكل حادث فله مادة وله صورة. ولم يتبين بعد أن كل تحريك فله غاية ما . فإن ههنا ما هو عبث، وههنا ما هو اتفاق. وأيضاً ههنا مثل حركة الفلك، فإن لا غاية لها فى ظاهر الأمر؛ [٢٨٤] والكون والفساد لاغاية لهما فى ظاهر الظن.

(٢) ثم لقائل أن يقول: قد يجوز أن يكون لكل غاية غاية، كما يكون لكل ابتداء ابتداء ، فلا يكون بالحقيقة غاية وتمام، لأن الغاية بالحقيقة ما يسكن لديه، وقد نجد أشياء هى غايات ولها غايات أخرى إلى غير النهاية. فإن ههنا أشياء يظن أنها غايات ولا تتناهى، كنتائج تترادف عن القياسات ولا تتناهى. ثم لقائل أن يقول: لنترك أن الغاية موجودة لكل فعل، فلم جعلت علة متقدمة وهى بالحقيقة معلولة العلل كلها؟ ومما يليق أن تتكلم فيه بعد حل هذه الشبهة أنه هل الغاية والخير شىء واحد أم يختلف؟ وأيضاً ما الفرق بين الجود والخيرية؟ فنقول:

(٣) أما الشك الأول المنسوب إلى الاتفاق والعبث فنحله ونقول: أما حال الاتفاق وأنه غاية ما فقد فرغ منه فى الطبيعيات. وأما بيان أمر العبث فيجب أن [تعرف][١] أن كل حركة إرادية فلها مبدأ قريب، ومبدأ بعيد، ومبدأ أبعد. فالمبدأ القريب هو القوة

---

[١] نعرف. تعرف

motion has a proximate [originating] principle, a remote principle, and a principle that is more remote. The proximate principle is the motive power in the organ's muscle. The principle next to it is the resolution [to act][4] on the part of the appetitive faculty; the one more remote than this
5 is imagining or cogitating. If some form is inscribed in the imagination or rational thought and the appetitive faculty is moved to the resolution to act, the motive power in the organs will serve it. Thus, the form inscribed in the imagination or thought may be the very purpose with which the motion terminates. It may [however] be something else, except that it is
10 attained only through the movement toward that with which the movement terminates or the movement endures.

(4) An example of the first is that one may become bored with staying in some place and imagine in himself the form of another place. He longs to dwell in it, moves to it, his movement toward it terminating
15 [there]. Hence, the object of his desire would have been the very same thing as that to which the powers moving the muscle finally [lead].

(5) An example of the second is that a man may imagine in himself the form of his meeting a friend of his and would thus long for [this]. He would then move to the place wherein he reckons he may chance encoun-
20 tering him. His motion ends at that place. That very place where the movement ended would not be identical with the first object of desire to which he yearned, [it being] another intention; but the object of desire—namely, the meeting of the friend—is a consequent of it and realized after it.

25 (6) You now know, then, these two divisions. A minimum reflection has shown you that, in every situation, the end to which motion leads—inasmuch as it is the end of a motion—is a primary, real end for the active motive power in the organs. The motive power in the organs has no other end, but sometimes the power preceding it may have another purpose.
30 Hence, it is not always necessarily the case that that thing, whether imaginative or cogitative, should be the primary end for the appetitive faculty; nor is it necessary that it should not be [a primary end]. Rather, it

المحركة التى فى عضلة العضو، والمبدأ الذى يليه هو الإجماع من القوة الشوقية، والأبعد من ذلك هو التخيل أو التفكر. فإذا ارتسم فى التخيل أو فى الفكر النطقى صورة ما، فتحركت القوة الشوقية إلى الإجماع، خدمتها القوة المحركة التى فى الأعضاء. فربما كانت الصورة المرتسمة فى التخيل أو الفكر هى نفس الغاية التى تنتهى إليها الحركة؛ وربما كانت شيئًا غير ذلك؛ إلا أنه لا يتوصل إليه إلا بالحركة إلى ما تنتهى إليه الحركة، أو تدوم عليه الحركة. ٥

(٤) مثال الأول: أن الإنسان ربما ضجر عن المقام فى موضع ما، وتخيل فى نفسه صورة موضع آخر. فاشتاق إلى المقام فيه، فتحرك نحوه، فانتهت حركته إليه. فكان متشوقه نفس ما انتهى إليه تحريك القوى المحركة للعضلة. [٢٨٥]

(٥) ومثال الثانى: أن الإنسان قد يتخيل فى نفسه صورة لقائه لصديق له، فيشتاقه. فيتحرك الى المكان الذى يقدر مصادفته فيه، فتنتهى حركته إلى ذلك المكان. ولا تكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس المتشوق الأول الذى نزع إليه بل معنى آخر؛ لكن المتشوق يتبعه، ويحصل بعده، وهو لقاء الصديق. ١٠

(٦) فقد عرفت هذين القسمين، وتبين لك من ذلك بأدنى تأمل أن الغاية التى تنتهى إليها الحركة فى كل حال من حيث هى غاية حركة، هى غاية أولى حقيقية للقوة الفاعلة المحركة التى فى الأعضاء. وليس للقوة المحركة التى فى الأعضاء غاية غيرها، لكنه ربما كان للقوة التى قبلها غاية غيرها. فليس يجب دائما أن يكون ذلك الأمر غاية أولى للقوة الشوقية: تخيلية كانت أو فكرية، ولا أيضا دائما يجب أن لا يكون؛ بل ربما كان، وربما ١٥

may or may not be, as has been made clear in the two examples. In the case of the first of the two, the end for both was one and the same; in the case of the second, it was different.

(7) The motive power in the organs is necessarily a principle of motion; the appetitive power is also a primary principle of that motion. For it is not at all possible that there should be a psychic motion that does not proceed from desire. [This is] because the thing toward which power is not [at first] impelled and then is psychologically impelled must necessarily have come to be after not having been, through psychological desire. Hence, the proximate principle of every psychological movement is a motive power in the muscle of the organ, and the principle that comes after it is desire—desire, as you have learned in the *Psychology,* being necessarily consequent on some [act of] imagination or cogitation,[5] so that the most remote principle would be either imagination or cogitation.

(8) Hence, there are here principles for psychological motion, some of which by necessity are necessary in their individual instances, while others not by necessity are not necessary in their individual instances. Those that by necessity are necessary are the motive powers in the organs and the appetitive power; those not by necessity are imagination and cogitation. For it is not inescapably necessary that there should be either imagination without cogitation or cogitation without imagination. For every principle of motion there is necessarily an end. The principle which must [exist] in voluntary motion must have an end, whereas the principle which is not necessary may have a motion devoid of its end. If it so happens that the most proximate principle—namely, the motive power—should correspond with the two succeeding principles (I mean the appetitive with the imaginative or the appetitive with the cogitative), then the termination of the motion would be the end of all the principles, this necessarily being other than a trivial [end].

(9) If it so happens that [these] should differ—I mean, that that which is the essential end for the motive power is not the essential end for the appetitive—then it would follow necessarily that the appetitive power will have another end beyond the end in the motive power that is in the organ. This is because we have made it clear that voluntary motion is not

لم يكن، كما قد تبين لك فى المثالين. أما الأول منهما فكانت الغاية فيهما واحدة؛ وأما الثانى فكانت مختلفة.

(٧) والقوة المحركة التى فى الأعضاء مبدأ حركة لا محالة، والقوة الشوقية أيضا مبدأ أول لتلك الحركة. فإنه لا يمكن أن يكون حركة نفسانية لا عن شوق ألبتة، لأن الشىء الذى لا تنبعث إليه القوة ثم تنبعث إليه انبعاثاً نفسانياً يكون بتشوق نفسانى لا محالة قد حدث بعد ما لم يكن. فإذن كل حركة نفسانية مبدؤها الأقرب قوة محركة فى عضل الأعضاء، ومبدؤها الذى يليه شوق، والشوق – كما علم فى علم كتاب النفس – تابع لتخيل أو فكر لا محالة، فيكون المبدأ الأبعد تخيلا أو فكراً.

(٨) فإذن ههنا مبادئ للحركات النفسانية. منها واجبة بأعيانها ضرورة، [٢٨٦] ومنها غير واجبة بأعيانها ضرورة. والواجبة ضرورة: هى القوى المحركة فى الأعضاء، والقوة الشوقية. وغير الواجبة: هى التخيل والفكر. فإنه ليس يجب لا محالة أن يكون تخيل ولا فكر أو فكر ولا تخيل. ولكل مبدأ حركة غاية لا محالة، والمبدأ الذى لا بد منه فى الحركة الإرادية له غاية لا بد منها. والمبدأ الذى منه بد قد توجد الحركة خالية عن غايته. فإن اتفق أن يتطابق المبدأ الأقرب – وهو القوة المحركة – والمبدءان اللذان بعده – أعنى الشوقية مع التخيل أو الشوقية مع الفكرية – كانت نهاية الحركة هى الغاية للمبادئ كلها، وكان ذلك غير عبث لا محالة.

(٩) وإن اتفق أن يختلف، أعنى أن لا يكون ما هو الغاية الذاتية للقوة المحركة غاية ذاتية للقوة الشوقية، وجب ضرورة أن يكون للقوة الشوقية غاية أخرى بعد الغاية التى فى القوة المحركة التى للعضو؛ وذلك لأنا قد أوضحنا أن الحركة الإرادية لا تكون بلا شوق

without desire, and everything that is a desire is a desire for something. If [this desire] is not for [that which] is at the termination of the motion, then it is necessarily for something other than it. If [the latter] is that for the sake of which the motion is wanted, then it must exist after the termination of the motion.

(10) Every end with which motion terminates, or which is attained after the termination of motion, where both the imaginative and cogitative desire have agreed, is clearly a voluntary end and is not at all triviality. [On the other hand,] every end with which motion terminates and which is the very desired imagined end, but where the desire is not in accordance with cogitation, is the one termed triviality.

(11) Moreover, [in the case of] every end which is not the termination of motion and whose principle is an imaginative—not cogitative—desire, it follows either that the imagination alone is the principle of the motion of desire; [or that the principle] is [the act of] imagining together with a nature or temperament (as in the case of breathing, or the motion of one who is ill); or that it is imagination together with a moral disposition and a psychological positive disposition that motivates that act, [but] without deliberation.

(12) If imagining alone is the principle for the desire, then the act is termed "haphazard" and is not termed "trivial."[6] If it is an imagining in conjunction with a nature, like breathing, the act is termed "a necessary" or "natural intent." If it is an imagining together with a moral disposition and a psychological positive disposition, then that act is termed "habit," because moral disposition is established through the [repeated] use of acts. Hence, what comes about after moral disposition is necessarily habit.

(13) If the end [that] belongs to the motive-power [and] which is the termination of the motion exists, [and if] the other end that succeeds it [and] toward which the desire that is the ultimate desire moves does not exist, then this act is termed "vain." This is exemplified [by the person] who arrives at the place where he reckons he will chance to meet the friend but does not meet him there. His act is termed "vain" in relation to the appetitive power but not the motive power, and in relation to the first end but not the second.

(14) Since these premises have been established, we say:

وكل ما هو شوق فهو شوق لشىء . وإذا لم يكن لمنتهى الحركة كان لشىء آخر غيره لا محالة . وإذا كان ذلك الشىء يراد لأجله الحركة فيجب أن يكون بعد انتهاء الحركة .

(١٠) وكل نهاية تنتهى إليها الحركة أو تحصل بعد نهاية الحركة ، ويكون الشوق التخيلى والفكرى قد تطابقا عليها ، فبين أنها غاية إرادية ، وليست بعبث ألبتة . وكل نهاية ٥ تنتهى إليها الحركة وتكون هى بعينها الغاية المتشوقة المتخيلة ولا تكون المتشوقة بحسب الفكرة ، فهى التى تسمى العبث .

(١١) وكل غاية ليست هى نهاية الحركة ومبدؤها تشوق تخيل غير فكرى ، فلا يخلو : إما أن يكون التخيل وحده هو المبدأ لحركة الشوق ، [٢٨٧] أو التخيل مع طبيعة أو مزاج مثل التنفس أو حركة المريض ، أو التخيل مع خلق وملكة نفسانية داعية إلى ذلك الفعل بلا روية .

١٠ (١٢) فإن كان التخيل وحده هو المبدأ للشوق سمى ذلك الفعل جزافا ، ولم يسم عبثا . وإن كان تخيل مع طبيعة مثل التنفس ، سمى ذلك الفعل قصداً ضرورياً أو طبيعياً . وإن كان تخيل مع خلق وملكة نفسانية سمى ذلك الفعل عادة ، لأن الخلق إنما يتقرر باستعمال الأفعال ، فما يكون بعد الخلق يكون عادة لا محالة .

(١٣) وإذا كانت الغاية التى للقوة المحركة وهى نهاية الحركة موجودة ولم توجد الغاية ١٥ الأخرى التى بعدها [وينحوها][١] التشوق وهى غاية الشوق فيسمى ذلك الفعل باطلا ، كمن حصل فى المكان الذى قدَّر فيه مصادفةَ الصديق ولم يصادفه هناك . فَسُمِّى فعله باطلا بالقياس إلى القوة المتشوقة دون القوة المحركة وبالقياس إلى الغاية الأولى دون الغاية الثانية .

(١٤) وإذا تقررت هذه المقدمات فنقول :

---

[١] وينحو . وينحوها ، د ، ص ، ط ، م

(15) The statement of one who says that triviality is an act with no purpose at all is a false assertion. Again, the statement of one [saying] that triviality is utterly devoid of an end that is either a good or thought to be a good is [also] a false statement. As for the first [statement, it is false because] the act is purposeless only if it did not have a purpose in relation to that which is the principle of its motion, not in relation to what is not the principle of its motion and to whatever happens to be. [As for] what had been given as an example in the doubt [raised about this point—namely,] fiddling with the beard—the proximate principle of its motion is the power in the muscle, [the thing] preceding it being an imaginative desire without cogitation. Its principle is not [any] cogitation at all. Hence, there is no cogitative end in it. There has occurred in it [however] the end belonging to the imaginative desire and the motive power. It is thus evident that this act, in terms of its motive principle, terminates in a purposeful end; and that only in terms of that which is not its motive principle does it not move toward an end.

(16) Nor must it be thought that this does not proceed from a desire of the imagination. For [with] every psychological act that comes to be after not having been, there is necessarily some desire and psychological quest—this together with some imagining. Such an imagining, however, may either be unstable, quick to cease, or else stable but not noticed. For not every one who imagines something is aware in addition [of his act of imagination] and judges that he has imagined. This is because imagining is other than the awareness of one's having imagined. This is obvious. If every imagining were to be followed by the awareness of the imagining, then this matter would recede *ad infinitum*.

(17) As for the second [statement,[7] it is false] because the issuance of this desire necessarily has some cause: either habit, boredom with one state of affairs and a wish to transfer to another state of affairs, or an insistence on the part of the motive and sensitive powers that an act of motion or [an act] of sensation is renewed for it. Habit is pleasurable; moving away from what is boring is pleasurable; and the endeavor to do a new act is pleasurable—I mean, with respect to the animal and imaginative powers. Pleasure, in reality, is the sensitive, imaginative, and animal good; [but] in terms of the human good [it] is [mistakenly] believed to be

(١٥) قول من يقول إن العبث فعل من غير غاية ألبتة هو قول كاذب. وقول القائل أيضا إن العبث فعل من غير غاية ألبتة هى خير أو مظنونٌ خيرا، هو قول كاذب. أما الأول فإن الفعل إنما يكون بلا غاية إذا لم يكن له غاية بالقياس إلى ما هو مبدأ حركته، لا بالقياس إلى ما ليس مبدأ حركته، وإلى أى شىء اتفق. وما مثّل به فى الشك من اللعب

٥ باللحية، فمبدأ حركته القريبة هو القوة التى فى العضلة، والذى قبله [٢٨٨] تشوق تخيلى بلا فكر. وليس مبدؤه فكراً ألبتة. فليس فيه غاية فكرية. وقد حصلت فيه الغاية التى للتشوق التخيلى وللقوة المحركة؛ فبيِّن أن هذا الفعل بحسب مبدئه المحرك، منته إلى غاية، وأنه إنما لا يتحرك إلى غاية بحسب ما ليس مبدأه المحرك.

(١٦) ولا يجب أن يظن أن هذا يصدر لا عن شوق تخيلى. فإن كل فعل نفسانى

١٠ كان بعد ما لم يكن، فهناك شوق ما لا محالة، وطلب نفسانى، وذلك مع تخيل ما، إلا أن ذلك التخيل ربما كان غير ثابت بل سريع البطلان، أو كان ثابتا ولكن لم يشعر به. فليس كل من تخيل شيئا يشعر مع ذلك ويحكم أنه قد تخيل؛ وذلك لأن التخيل غير الشعور بأنه قد تخيل. وهذا ظاهر. ولو كان كل تخيل يتبعه شعور بالتخيل لذهب الأمر إلى غير النهاية.

١٥ (١٧) وأما الثانى فلأن لانبعاث هذا الشوق علة ما لا محالة: إما عادة، وإما ضجر عن هيئة وإرادة انتقال إلى هيئة أخرى، وإما حرص من القوى المحركة والمحسة على أن يتجدد لها فعل تحريك وإحساس. والعادة لذيذة، والانتقال عن المملول لذيذ، والحرص على الفعل الجديد لذيذ، أعنى بحسب القوة الحيوانية والتخييلية. واللذة هى الخير الحسى، والتخييلى، والحيوانى، بالحقيقة، وهى المظنونة خيراً بحسب الخير الإنسانى. فإذا كان

the good. Thus, if [the originating] principle is an animal imaginative [act], then its good would necessarily be an animal imaginative good. Therefore, this act is not devoid of good in terms of [the above], even though it is not a real good according to reason. Beyond this, there are particular causes that are not precisely ascertained[8] for making specific [the realization of] one state of motion rather than another state.

(18) As for the doubt that follows this,[9] it is resolved by our knowing the difference between the essential end and the necessary, which is one of the ends that are accidental. The difference between them is that the essential end is that which is sought after for its own sake, whereas the necessary is one of three things: [it is] either [(a)] something whose existence is indispensable for the existence of the end, in that it is in some respect a cause of the end—as, for example, [that] the hardness of iron [that is needed for] cutting, [which] is accomplished by it; [or (b)] something whose existence is indispensable for the existence of the end, not in that it is a cause for the end but in that it is something that is a necessary concomitant of the cause—for example, it is necessary that there exist a blackish body so that cutting is achieved by it, [where] the blackish body is indispensable not because of its being blackish, but because it is a necessary concomitant of the iron which is indispensable [for cutting]; or [(c)] something whose existence is indispensable as a necessary concomitant of the final cause itself—for instance, the final cause of marriage, for example, is procreation, [and] procreation is followed by the love of the child and is a concomitant of it, because marriage was for its sake.

(19) All these, then, are ends in terms of the accident that is necessary, not the accident that is by coincidence. You have already known in another place the accidental ends that are coincidental.[10]

(20) Know that the existence of the principles of evil belong to the second part of these divisions. Thus, for example, it is necessary within divine providence (which is munificence) that every possible existent should be given the good existence [proper to it]; and, [since] the existence of composites derives from the elements (it being impossible for the composites not to be formed from the elements); and [since] the elements belonging to the composites cannot be other than earth, water, fire, and air; and [since] it is impossible for fire to exist in the manner that leads to the good end for which it is intended unless it burns and disintegrates

المبدأ تخيلا حيوانياً فيكون خيره لا محالة خيراً تخيلياً حيوانياً . فليس إذن هذا الفعل خالياً عن خير بحسبه، وإن لم يكن خيراً حقيقياً أى بحسب العقل ثم وراء هذا علل لتخصيص هيئة دون هيئة من الحركات جزئية لا تضبط .

(١٨) وأما الشك الذى يليه فينكشف بأن نعرف الفرق بين الغاية بالذات وبين الضرورى الذى هو أحد الغايات التى بالعرض. والفرق بينهما أن الغاية بالذات هى الغاية التى تطلب لذاتها ، والضرورى أحد ثلاثة أمور: [٢٨٩] إما أمر لا بد من وجوده حتى توجد الغاية على أنه علة للغاية بوجه، مثل صلابة الحديد حتى يتم القطع به؛ وإما أمر لا بد من وجوده حتى توجد الغاية لا على أنه علة للغاية، بل على أنه أمر لازم للعلة، مثل أنه لا بد من أن يكون جسم أدكن حتى يتم القطع به، وإنما لم يكن بد من جسم أدكن لا لدكنته، لكن لأنه كان لازماً للحديد الذى لا بد منه؛ وإما أمر لا بد من وجوده لازماً للعلة الغائية نفسها ؛ مثل أن العلة الغائية فى التزويج مثلا التوليد . ثم التوليد يتبعه حب الولد ويلزمه، لأن التزويج كان لاجله .

(١٩) فهذه كلها غايات بالعرض الضرورى، لا العرض الاتفاقى. وقد علمت الغايات العرضية الاتفاقية فى موضع آخر .

(٢٠) واعلم أن وجود مبادئ الشر فى الطبيعة، هو من القسم الثانى من هذه الأقسام. فإنه مثلا لما كان يجب فى الغاية الآلهية - التى هى الجود - أن يؤتى كل ممكنِ الوجودِ وجودُه الخيرى، وكان الوجود الذى للمركبات من العناصر، وكان لا يمكن أن تكون المركبات إلا من العناصر وكان لا يمكن أن تكون العناصر لها إلا الأرض والماء والنار والهواء ، وكان لا يمكن أن تكون النار على الجهة المؤدية إلى الغاية الخيرية المقصودة بها إلا

[things], it follows necessarily from this that [fire] is such that it would harm good people and corrupt many composites.

(21) It seems, however, that we have digressed from our [original] aim. Let us, then, return to it and answer the doubt that was raised. We say:

5 (22) As regards the individual members of the infinite generated beings, they are not essential ends in nature. But essential ends obtain, for example, when there exists the substance which is man, horse, or palm,[11] and where this existence is an existence that is continuous and constant. This is impossible in [the case of] the single individual to which 10 one points, because every generated being is necessarily corruptible—I mean, the generated beings of corporeal hyle. Since this is impossible with the individual, it is retained in the species. Hence, the primary aim is the permanence of the human nature, for example, or some other [nature]; or [of] a nonspecified individual that is diffused [in the species, 15 this] being the final cause for the action of the universal nature.[12] This [individual] is one. But for this [nonspecified] one ever to continue to come to be, there should exist individuals succeeding individuals *ad infinitum*. Thus, the numerical infinity of successive individuals would constitute a purpose according to the meaning of necessity in the first division [above, 20 and] not in that it is an end in itself. For, if it were possible for man to remain permanently, as [do] the sun and the moon, then there would be no need for generation and multiplying through procreation.

(23) However, even though we have admitted that the purpose is the infinity of individuals, the meaning of "the infinity of individuals" is 25 other than the meaning of "every individual." What proceeds infinitely is one individual after [another] individual, not one infinity after [another] infinity. Therefore, the end in reality exits here—namely, the existence of the individual diffused [in the species], or the infinity of individuals. Moreover, the individual which leads to another individual, [and] to a 30 third, [and] to a fourth, is not in its individual self[13] an end for the universal nature, but for the particular nature. Since this [leading of the one individual to another] is an end for the particular nature, then thereafter there is no other objective and end for that particular nature for which [the former] is its end. By "particular nature," I mean the power whose

أن تكون محرقة مفرقة، لزم ذلك ضرورة أن يكون بحيث تضر الصالحين وتفسد كثيراً من المركبات.

(٢١) وكأنا قد خرجنا عن غرضنا، فلنعد إليه، ولنجب عن الشك المورد فنقول:

(٢٢) أما أشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست هى بغايات [٢٩٠] ذاتية فى الطبيعة. ولكن الغايات الذاتية هى مثلا أن يوجد الجوهر الذى هو الإنسان أو الفرس أو النخلة، وأن يكون هذا الوجود وجوداً دائماً ثابتاً. وكان هذا ممتنعاً فى الشخص الواحد المشار إليه، لأن كل كائن يلزمه ضرورة الفساد، وأعنى الكائنات من الهيولى الجسمانية. ولما امتنع فى الشخص استبقى بالنوع. فالغرض الأول إذن هو بقاء الطبيعة الإنسانية مثلا، أو غيرها، أو شخص منتشر غير معين، وهو العلة التمامية لفعل الطبيعة الكلية؛ وهو واحد. لكن هذا الواحد لا بد له فى حصوله باقياً من أن يكون أشخاص بعد أشخاص بلا نهاية. فيكون لا تناهى الأشخاص بالعدد غرضاً على المعنى الضرورى من القسم الأول، لا على أنه [غرض][1] بنفسه؛ لأنه لوأمكن أن يبقى الانسان دائماً كما تبقى الشمس والقمر لما احتيج إلى التوالد والتكاثر بالنسل.

(٢٣) على أنه وإن سلمنا أن الغرض لا تناهى الأشخاص، كان لا تناهى الأشخاص غير معنى كل شخص. وإنما يذهب بلا نهاية شخص بعد شخص، لا لاتناه بعد لا تناه. فإذن الغاية بالحقيقة ههنا موجودة، وهى وجود شخص منتشر، أو لا تناهى الأشخاص ثم الشخص الذى يؤدى إلى شخص آخر إلى ثالث إلى رابع ليس هو بعينه غاية للطبيعة الكلية، بل للطبيعة الجزئية. فاذ هى غاية للطبيعة الجزئية فليس غيرها بعدها غرضاً وغاية لتلك الطبيعة الجزئية التى هى غايتها. [٢٩١] وأعنى بالطبيعة الجزئية القوة الخاصة

---

[1] عرض. غرض

governance is specifically confined to one individual; and, by "universal nature," I mean the power that emanates from the substances of the celestial entities as one thing, it being the one that governs the totality of what is in the world.[14] You will know all this hereafter.

5 (24) As for the motion which proceeds infinitely, it is one in continuity, as you have known from the *Physics*. Also, the aim of this motion is not motion itself inasmuch as it is this motion. Rather, the aim here is the perpetuity which we will be describing afterwards. This perpetuity is one meaning, except that it is existentially connected with things that are, 10 let us admit, numerically infinite.

(25) Regarding the discourse about premises and conclusions, it should be known that what is intended by our statement that the final cause is finite and comes to a stop is that it is the final cause according to one agent and one act that is finite; and that it is not possible that either 15 a natural or a voluntary agent should perform an act, intending by this same [act] one end after another without halting at a limit. As for the one principle, if one act after another proceeds from it and it becomes with every act an agent other than [what] it is for the other [act] (even though [this principle] is not another in essence and subject), it is possible 20 for its ends to multiply and to have, according to every [new instance] of its being an agent, another end. And, if one allows considering its being an agent [for one end] after being an agent [for another end to proceed] *ad infinitum*, then its ends would be infinite.

(26) [To continue,] the conclusion is a final, completing cause for the 25 syllogism that is designed for some limited thing that is being sought after. Every composing of a syllogism is an act that begins anew. With respect to every syllogism, the soul would have a continual act that begins anew [and] that renders [the act][15] deserving to be called one that has a [new] resumed agent. For each time that it is an agent there is one definite, 30 specific end which cannot proceed *ad infinitum*, since for every syllogism there is necessarily one conclusion.

التدبير بشخص واحد. وأعنى بالطبيعة الكلية القوة [الفائضة][١] من جواهر السماويات كشىء واحد وهى المدبرة لكلية ما فى الكون. وأنت تعلم هذه كلها بعد هذا.

(٢٤) وأما الحركة الذاهبة إلى غير النهاية فإنها واحدة بالاتصال كما علمت فى الطبيعيات. وأيضاً فان الغرض فى تلك الحركة ليس هو نفس الحركة بما هى هذه الحركة، بل الغرض هناك الدوام الذى نصفه بعد. وهذا الدوام معنى واحد إلا أنه متعلق الوجود بأشياء لنسلم أن عددها بغير نهاية.

(٢٥) وأما حديث المقدمات والنتيجة، فيجب أن يعلم أن المراد بقولنا: إن العلة الغائية تتناهى وتقف، أن العلة الغائية التى بحسب فاعل واحد وفعل واحد تتناهى، ولا يجوز أن يكون فاعل طبيعى أو اختيارى يفعل فعلا يروم به بعينه غاية بعد غاية من غير أن يقف عند نهاية. وأما المبدأ الواحد إذا كان قد يصدر عنه فعل بعد فعل، ويصير بحسب كل فعل فاعلا غير الفاعل الذى كان بحسب الفعل الآخر، وإن لم يكن بالذات والموضوع غيره، فيجوز أن تتكثر غاياته ويكون له بحسب كل كون منه فاعلا غاية أخرى. وإن جاز أن يعتبر له كونه فاعلا بعد كونه فاعلا إلى غير النهاية، كانت غاياته بغير نهاية.

(٢٦) ثم النتيجة هى علة غاية تمامية للقياس الذى يكون على مطلوب محدود. وكل تركيب قياس فعل مبتدأ. وللنفس بحسب كل قياس فعل مستأنف يصدر عنه استحقاق أن يقال له فاعل مستأنف. وفى كل واحد من مرات كونه فاعلا غاية محدودة بعينها لا يجوز أن تكون ذاهبة إلى غير النهاية، إذ لكل قياس واحد نتيجة واحدة لا محالة. [٢٩٢]

---

[١] القابضة. الفائضة

(27) As for the doubt that follows this one,[16] it is resolved once it is known that the teleological end is posited as a thing and is [also] posited as an existent. There is a difference between a thing and an existent (even though a thing can only be an existent) that is similar to the difference between something and its necessary concomitant. You have already known and ascertained this.[17] Resume, then, reflecting on this as regards the human. For there belongs to the human a reality which is his definition and quiddity without the condition of [its having] particular or general existence (whether in outer reality or the soul), nothing of this being either in potency or in act.

(28) [Now,] every cause inasmuch as it is that [particular] cause has a reality and a "thingness." Thus, the final cause in its "thingness" is a cause for the rest of the causes to exist in actuality as causes while, in its existence, the final cause is caused by the existence of the other causes as causes in actuality.[18] It is as though the "thingness" with respect to the final cause is the cause of the cause of its existence, and its existence is the effect of the effect of its "thingness." Its "thingness," however, is not a cause unless it is realized as a concept in the soul or whatever plays a [similar] role. There is no cause for the final cause in terms of its "thingness" except another cause that is other than the one that moves [something] toward it or that is moved toward it.

(29) Know that a thing is caused in its "thingness" and is caused in its existence. That which is caused in its "thingness" is like "twoness." For, within the definition of its being "twoness," it is caused by unity. That which is caused in its existence is clear and obvious. Similarly, there may belong to the thing a realized state of affairs existing in its "thingness," for example, as being numerical belongs to "twoness." The state of affairs, however, may be additional for a reason additional to its "thingness," as in the case of squareness in wood or stone. Natural bodies are the cause of the "thingness" of many forms and accidents—I mean, those that are only renewed by them—and the cause of the existence of some without their "thingness," as it is supposed that the state of affairs governing mathematics is of this sort.

(30) It has thus become easy for you to understand that the final cause in terms of "thingness" is prior to the efficient and receptive causes, and, similarly, that it is prior to form inasmuch as form is a formal cause

(٢٧) وأما الشك الذى يليه فينحل بأن يعلم أن الغاية تفرض شيئاً . وتفرض موجوداً ؛ وفرق بين الشىء والموجود ، وإن كان الشىء لا يكون إلا موجوداً ، كالفرق بين الأمر ولازمه. وقد علمت هذا وتحققته فاستأنف تأمله من الإنسان، فإن للإنسان حقيقة هى حده وماهيته من غير شرط وجود خاص أو عام فى الأعيان أو فى النفس بالقوة ٥ شىء من ذلك أو بالفعل.

(٢٨) وكل علة فإنها من حيث هى تلك العلة لها حقيقة وشيئية. فالعلة الغائية هى فى شيئيتها سبب لأن تكون سائر العلل موجودة بالفعل عللا ، والعلة الغائية فى وجودها مسببة لوجود سائر العلل عللا بالفعل. فكأن الشيئية من العلة الغائية علة علة وجودها ، وكأن وجودها معلول معلول شيئيتها ، لكن شيئيتها لا تكون علة ما لم تحصل متصورة فى ١٠ النفس أو ما يجرى مجراها . ولا علة للعلة الغائية فى شيئيتها إلا علة أخرى غير العلة التى تحرك إليها أو يتحرك إلها .

(٢٩) واعلم أن الشىء : يكون معلولا فى شيئيته، ويكون معلولا فى وجوده. فالمعلول فى شيئيته مثل الاثنينية؛ فإنها فى حد كونها اثنينية معلولة للوحدة. والمعلول فى وجوده ظاهر لا يخفى. وكذلك قد يكون للشىء أمر حاصل موجود فى شيئيته مثل ١٥ العددية للاثنينية. [٢٩٣] وقد يكون الأمر زائداً لأمر زائد على شيئيته مثل كون التربيع فى الخشب أو الحجر. والأجسام الطبيعية علة لشيئية كثير من الصور والأعراض، أعنى التى لا يتجدد إلا بها ، وعلة لوجود بعضها دون شيئيته كما يظن أن الحكم فى التعليميات كذلك.

(٣٠) فقد سهل لك أن تفهم أن العلة الغائية فى الشيئية قبل العلل الفاعلة والقابلة، وكذلك قبل الصورة من جهة ما الصورة علة صورية مؤدية أليها . وكذلك أيضاً العلة الغائية

leading to it. Likewise, the final cause in its existence in the soul is prior to the other causes. As for its being in the soul of the agent, [this is the case] because it exists [there] first, [and] then—[along] with [the agent]—agency, the demand for a recipient, and the quality of the form are [thereafter] conceived. As for its being in the soul of something other than the agent, there is no necessary dependence in terms of the order of one [cause] on another. Thus, in considering "thingness" and considering existence in the mind, there is no cause that is prior to the teleological. Rather, it is a cause for the coming to be of the other causes as causes. But the existence of the other causes as causes in actuality is a cause for its existence. The teleological cause is not a cause in that it exists, but in that it is a thing. Thus, from the point of view that it is a cause, it is the cause of causes; from the other point of view, it is the effect of the [other] causes.

(31) This [is the case] if the final cause belongs to [the realm of] generated being.[19] If it is not within [the realm of] generated being, but its existence is higher than [the realm of] generated being—as will become clear to your in its proper place—then nothing belonging to the other causes will be a cause of it, and [nothing] in the One who is realization and existence. The final cause [in the realm of generated being] would not be caused by the other causes, not because it is a final cause, but because it has being.[20] If it were without being, it would [still] not be caused at all.[21] If, on the other hand, you consider its being a final cause, you will find that it is a cause of the rest of the causes to be causes—for example, to be an efficient cause, a receptive cause, and a final cause—[but] not [a cause] for their having being and existence in themselves. Therefore, what belongs essentially to the final cause inasmuch as it is a final cause is that it is the cause of the rest of the causes. But it will happen to it accidentally, inasmuch as its meaning occurs in [the realm] of generated being, that it is caused with respect to generated being.[22]

(32) It has thus [now] become clear to you how a thing [can be] both cause and effect in that it is agent and end. This is one of the principles of the natural philosophers.

(33) As regards the investigation that follows this,[23] it becomes clear from what we say that the end that occurs in the act of the agent divides into two parts: [(a)] an end that is a form or an accident in a patient,

فى وجودها فى النفس قبل العلل الأخرى. أما فى نفس الفاعل فلأنها توجد أولا ثم يتصور عنده الفاعلية، وطلب القابل، وكيفية الصورة. وأما فى نفس غير الفاعل فليس لبعضها ترتيب على الآخر ضرورى، فإذن فى اعتبار الشيئية واعتبار الوجود فى العقل ليست علة أقدم من الغائية. بل هى علة لصيرورة سائر العلل عللا؛ ولكن وجود العلل الأخرى بالفعل عللا، علة لوجودها. وليست العلة الغائية علة على أنها موجودة، بل على أنها شىء. فبالجهة التى هى علة، هى علة العلل، وبالجهة الأخرى هى معلولة العلل.

(٣١) هذا إذا كانت العلة الغائية فى الكون، وأما إذا كانت العلة الغائية ليست فى الكون ولكن وجودها أعلى من الكون على ما سيتضح فى موضعه، فلا يكون شىء من العلل الأخرى علة لها ولا فى الواحد الذى هو الحصول والوجود. فتكون إذن العلة الغائية ليست معلولة لسائر العلل لا لأنها علة غائية ولكن لأنها ذات كون. ولو كانت ليست ذات كون، لما كانت معلولة ألبتة. وأما إذا اعتبرت كونها علة غائية فتجدها علة لسائر العلل فى أن تكون عللا مثل أن تكون علة فاعلية وعلة قابلية وعلة صورية، لا فى أن تكون كائنة [٢٩٤] وموجودة فى أنفسها. فإذن الذى بالذات للعلة الغائية بما هى علة غائية، أن تكون عله لسائر العلل ويعرض لها من جهة أن معناها قد يكون واقعاً فى الكون أن يكون معلولا من جهة الكون.

(٣٢) فقد تبين لك أنه كيف يكون الشىء علة ومعلولا، على أنه فاعل وغاية، وهذا من المبادئ للطبيعيين.

(٣٣) وأما البحث الذى بعد هذا فينكشف بما نقوله: إن الغاية التى تحصل فى فعل الفاعل تنقسم إلى قسمين: غاية تكون صورة أو عرضاً فى منفعل قابل للفعل، وغاية

receptive of the action; [and (b)] an end that is not at all a form or an accident in a patient, receptive [of the action], and is thus inescapably in the agent. [This is the case] because, if it is in neither the agent nor the patient, and [if] it is impossible for what comes to exist in itself as a substance to originate either from matter or in matter, then [the end] would have no existence at all.

(34) An example of the first is the form of humanity in human matter. For [this form] is an end for the power enacting formation in the human matter, and [it is] toward it that its action and its moving [another] are directed.

(35) An example of the second is the quest for shelter. For [this quest] is an end for the person endeavoring to build a house, [and it] is the principle of motion for its coming to be, and [it] is not at all a form in the house.

(36) It seems as though the end of the proximate, contiguous principle for moving matter is a form in matter, and that [whatever thing] whose end is not a form in matter is, in being so, not a proximate cause of motion. If it so happens that [both] that whose end is a form in the matter being dealt with and that whose end is a meaning that is not a form in that matter are one [and the same] thing, then [this] unity would be accidental. An example of this would be for a human being to build a house in order to have shelter therein. For, in respect to his seeking shelter, he calls for [its] construction and is a first cause for [its] building. And with respect to his being a builder, he is the effect of his being a seeker of a shelter. Hence, the end for his quest for a shelter is other than the end for his act of building. If this is the case, then within the one human seeking a shelter and building [it], there would also be his end inasmuch as he is a seeker, being other than his end inasmuch as he is a builder.

(37) Now that this has been established, we say: As for the first division,[24] the end has a relation to many things that precede it in realization in actuality and existence. [This is] because it has a relation to the agent, a relation to the recipient when [the latter] is in potency, a relation to the recipient when [the latter] is a recipient in actuality, and a relation to motion. Thus, with respect to the agent it is a [teleological] end, and with respect to motion it is termination but not a [teleological] end. [This is] because the thing does not cease to exist with [the realization of] the end for the sake of which the thing is and toward which the thing leads. Rather, the thing fulfills itself by it, whereas motion ceases with its termination. [The end] with respect to the recipient through which [the

لا تكون صورة ولا عرضا فى منفعل قابل ألبتة، فتكون فى الفاعل لا محالة؛ لأنها إن لم تكن فى الفاعل ولا فى المنفعل، وليس يجوز أن يكون ما يقوم بنفسه جوهرا حدث لا من مادة ولا فى مادة، فلا يكون لها وجود ألبتة.

(٣٤) فمثال الأول صورة الإنسانية فى المادة الإنسانية؛ فإنها غاية للقوة الفاعلة للتصوير فى مادة الإنسان، وإليها يتوجه فعلها وتحريكها. ٥

(٣٥) ومثال الثانى الاستكان؛ فإنه غاية لمستبنى البيت الذى هو مبدأ الحركة كونه، وليس هو ألبتة صورة فى البيت.

(٣٦) ويشبه أن تكون غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورة فى المادة، وأن يكون ما ليس غايته صورة فى المادة ليس مبدأ قريبا للحركة بما هو كذلك. فإن عرض أن يكون ما غايته صورة فى المادة المتعاطاة وما غايته معنى ليس صورة فى تلك المادة شيئاً ١٠ واحداً، فإن وحدته تكون بالعرض؛ مثل أن يكون [٢٩٥] الإنسان يبنى بيتا ليستكن فيه. فإنه من جهة ما هو طالب الكنّ داع إلى البناء وعلة أولى للبناء. ومن جهة ما هو بناء معلول لما هو مستكن، فيكون الغاية لما هو مستكن، غير الغاية لما هو بان. وإذا كان كذلك فيكون أيضا فى الإنسان الواحد المستكن البانى غايته بما هو مستكن غير غايته بما هو بان.

(٣٧) وإذ قد تقرر هذا فنقول: أما فى القسم الأول فإن للغاية نسبة إلى أمور كثيرة هى ١٥ قبلها فى الحصول بالفعل والوجود؛ لأن لها نسبة إلى الفاعل، ونسبة إلى القابل، [وهو][1] بالقوة، ونسبة إلى القابل، [وهو][2] بالفعل قابل، ونسبة ألى الحركة. فهى بقياسها إلى الفاعل غاية وبقياسها إلى الحركة نهاية وليست بغاية، لأن الغاية التى لأجها الشىء ويؤمها الشىء لا يبطل مع وجودها الشىء، بل يستكمل بها الشىء والحركة تبطل مع انتهائها.

---

[1] وهى. وهو، ط [2] وهى. وهو، ب، ط

thing] is fulfilled, when [the recipient] is in potency, is a good that rectifies [the thing], because evil is the nonexistence of its perfection. The good that is the opposite of [this evil] is existence and realization in actuality. With respect to the recipient when [the latter] is in act, [the end] is a form.

(38) As for the end according to the second division,[25] it is evident that it is not a form for the matter being acted upon, nor is it the termination of movement. It has become evident that it would be either a form or an accident in the agent and that the agent has inevitably changed it from that which is in potency to that which is in act. That which is in potency is for the sake of nonexistence with which evil associates, whereas that which is in act is the good that is opposite it. Hence, the end would be a good in relation to the agent's essence, not the recipient's essence. If, then, it is attributed to the agent inasmuch as it is a principle of motion and enactor, it would be an end. And if it is attributed to him inasmuch as he moves from potency to act and is perfects, it would be a good, if that change from potency to act pertained to a meaning beneficial in existence or [for] the permanence of existence, and if the movement was either natural or [a] voluntary, rational [movement]. But, if [the end is] imaginary, it does not follow necessarily that it would be a true good, but it could be [only] an opined good. Therefore, considered in one way, every end is an end; and, considered in another, [every end] is a good [that is] either [only] believed [to be good] or [that is a good] in reality. This, then, is the state of affairs with the good and the final cause.

(39) As for the state of liberality and the [beneficial] good, it should be known that a single thing has a relation to the recipient that is perfected by [the thing], and a relation to the agent from which it proceeds. If its relation to the agent from which it proceeds is such that it does not necessitate that the agent is affected by it or by something that attaches to it, then its relation to the agent would be liberality [and its relation] to the patient [a beneficial] good. The primary subject of the expression "liberality," or its equivalent in [various] languages, is the giver's bestowal of a benefit on another from which [the former] derives no compensation in return; and [further] that, if he derives from it compensation in return, then he is said to be a trader, a receiver of recompense, and, in general, a [business] transactor.

(40) Because gratitude, praise, a good name, and the rest of the states deemed good are not considered [as] recompense by the masses but [as] either substances or accidents that they place in subjects, it is believed that the person bestowing on another a benefit from which he gains gratitude

وهى بقياسها إلى القابل المستكمل به وهو بالقوة خير يصلحه، لأن الشر هو العدم لكماله. والخير الذى يقابله هو الوجود والحصول بالفعل. وبالقياس إلى القابل وهو بالفعل صورة.

(٣٨) وأما الغاية التى بحسب القسم الثانى فبّين أنها ليست صورة للمادة المنفعلة، ولا هى نفس نهاية الحركة. وقد بان أنها تكون صورة أو عرضاً فى الفاعل، ويكون لا ٥ محالة قد خرج بها الفاعل من الذى بالقوة إلى الذى بالفعل، والذى بالقوة هو لأجل العدم الذى يقارنه شر، والذى بالفعل هو الخير الذى يقابله. فتكون إذن هذه الغاية خيراً بالقياس إلى ذات الفاعل، لا إلى ذات القابل؛ فإذا نسبت إلى الفاعل من جهة ما هو مبدأ حركة وفاعل، كانت غاية، وإذا نسبت إليه من جهة ما هو خارج بها من القوة إلى [٢٩٦] الفعل ومستكمل، كانت خيراً إذا كان ذلك الخروج من القوة إلى الفعل فى معنى نافع فى الوجود ١٠ أو بقاء الوجود، وكانت الحركة طبيعية أو اختيارية عقلية. وأما إن كانت تخيلية فليس يجب أن يكون خيراً حقيقياً، بل قد يكون خيراً مظنوناً. فيكون إذن كل غاية فهى باعتبارٍ غاية، وباعتبارٍ آخر خير إما مظنون وإما حقيقى. فهذا هو حال الخير والعلة التمامية.

(٣٩) وأما حال الجود والخير فيجب أن يعلم أن شيئا واحدا له قياس إلى القابل المستكمل به، وقياس إلى الفاعل الذى يصدر عنه. وإذا كان قياسه إلى الفاعل الذى يصدر عنه، ١٥ بحيث لا يوجب أن يكون الفاعل منفعلا به أو بشىء يتبعه كان قياسه إلى الفاعل جوداً وإلى الفعل خيراً. ولفظة الجود وما يقوم مقامها موضوعها الأول فى اللغات إفادة المفيد لغيره فائدة لا يستعيض منها بدلا، وأنه إذا استعاض منها بدلا قيل له مبايع أو معاوض، وبالجملة معامل.

(٤٠) ولأن الشكر والثناء والصيت وسائر الأحوال المستحسنة لا تعد عند الجمهور من الأعواض، بل إما جواهر وإما أعراض يقررونها فى موضوعات يظن أن المفيد غيره

is also munificent [and] neither a trader nor a recipient of recompense. In reality [however] he is a recipient of compensation, because he both bestows benefit and receives benefit, regardless of whether the benefit he receives is monetary—being either of the same genre [as the benefit bestowed] or not of the same genre; or whether [the recompense] is gratitude, praise in which he exults; or whether he benefited by becoming a virtuous and lauded person by having performed what is most worthy and proper ([a thing] which, had he not performed it, he would not have attained [from it] the good status in [terms of] his virtue).

(41) The masses, however, do not count these meanings among compensations. They thus do not refrain from calling "munificent" whoever does a good to another in terms of these goods, believed or true, through which he acquires praise. Had they understood [the real] meaning of this, they would have not called him munificent. For, if a good deed is done to one of them for the sake of recompense, even if it is for something other than money, and [the recipient] becomes aware of this, he would belittle or disavow the gift and would refuse [to regard as] munificent the person who had done him the good, since the act [of the latter] was for an [ulterior] cause.

(42) Thus, if the meaning of munificence is ascertained and realized, it becomes the bestowal upon another of a perfection in his substance or states without there being recompense for it in any manner whatsoever. Hence, every agent who enacts a deed for a purpose that leads to something like recompense is not munificent; and every giver of a form or accident to the recipient and [who] had another objective [that would be] attained through the benefit he has bestowed is not munificent.

(43) Indeed, we [further] say: A purpose and [something] needed in what is intended befalls only [someone][26] whose essence is deficient. This is because the purpose is either in terms of himself in his essence, or in terms of the interests of his essence, or in terms of some other thing in his essence, or in terms of the interests [of this other thing], [or in terms of some other thing].[27] It is known that, if it is in terms of his essence or some other matter relating to his interest—in general, in terms of something that, in some manner, reverts to himself—then his essence is deficient in its existence or in its perfections. If it is in terms of some other thing, then [it is either one of two alternatives]:

(44) [The first alternative] is that the procession of that meaning from him onto another is such that its [proceeding] from him or its not [proceeding] from him are on a par, so that, even if the good (which is a good in terms of another) were not to proceed from him, his state would

فائدة يربح منها شكراً هو أيضاً جواد وليس مبايعاً ولا معاوضاً ، وهو فى الحقيقة معاوض ؛ لأنه أفاد واستفاد سواء استفاد عوضاً مالياً ، إما من جنسه ، وإما من غير جنسه ، أو شكراً ، أو ثناء يفرح به ، أو استفاد أن صار فاضلا محموداً ، بأن فعل ما هو أولى وأحرى الذى لو لم يفعله لم يكن جميلَ الحال فى فضيلته .

٥ (٤١) لكن الجمهور لا يعدون هذه المعانى فى الأعواض ، فلا يمتنعون عن تسمية من يحسن إلى غيره بشىء من هذه الخيرات المظنونة أو الحقيقية التى يحصل له بذلك ثناء ، جواداً . [٢٩٧] ولو فطنوا لهذا المعنى لم يسموه جواداً ؛ إذ الواحد منهم إذا أحسن إليه لعوض وإن كان شيئاً غير المال ، ففطن له ، استخف المنة أو أنكرها وأبى أن يكون المحسن إليه جواداً إذ كان فعله لعلة .

١٠ (٤٢) فإذا حقق وحصل معنى الجود كان إفادة الغير كمالا فى جوهره أو فى أحواله من غير أن يكون بإزائه عوض بوجه من الوجوه . فكل فاعل يفعل فعلا لغرض يؤدى إلى شبه عوض فليس بجواد ، وكل مفيد للقابل صورة أو عرضاً وله غاية أخرى يحصل بالخير الذى أفادة إياه فليس بجواد .

(٤٣) بل نقول : أن الغرض والمراد فى المقصود لا يقع إلا للشىء الناقص الذات.

١٥ وذلك لأن الغرض إما أن يكون بحسب نفسه فى ذاته ، أو بحسب مصالح ذاته ، أو بحسب شىء آخر فى ذاته ، أو فى مصالحه . ومعلوم أنه إن كان بحسب ذاته أو بحسب مصالح ذاته أو بحسب شىء آخر فى مصالحه ، وبالجملة بحسب أمر يعود إلى ذاته بعائدة ما ، فذاته ناقصة فى وجودها ، أو فى كمالاتها . وإن كان بحسب شىء آخر فلا يخلو :

(٤٤) إما أن يكون صدور ذلك المعنى عنه إلى غيره بحيث كونه عنه له ولا كونه

٢٠ عنه بمنزلة ، حتى إنه لو لم يصدر عنه ذلك الخير الذى هو خير بحسب غيره كانت حاله

in every respect be the same had that thing proceeded from him. That [act] would not render him better in goodness and virtue and [would not] procure for him more praise or some other special objectives in himself; nor would its opposite [inaction] render him less in goodness and virtue and not procure for him praise or some other traditionally recognized and useful objectives. [Thus,] even if he did not enact this [benefit], he would not have refrained from doing what is most worthy of him and what is best. There would be no motive for him [to do] this, and there would be no giver of preponderance for that beneficial good (rather than its counterpart)[28] to proceed from him to another. [As for] the likes of this [beneficial good], if it is not something that proceeds from a nature or a will that is not by way of a response to a motive but [rather] is in a different manner (that will be shortly known), then it does not proceed for something or another due to one of the causes.

(45) [This brings us to the second alternative—namely, that,][29] on the contrary, it is necessary that it is worthier of the agent which intends it in the above mentioned manner that he [should] emanate the beneficial good on another because [this act] is the most worthy of him [and] its opposite not the most worthy of him. This, in the last analysis, reduces to a purpose connected with his essence, returns to his essence, and reverts to his essence. At this point, the existence of that purpose and its non-existence would not be on the same level in relation to his essence [and to] the perfections of his essence and its interests. Rather, its [proceeding] from his essence would be the same as the objectives proper to his essence. This, then, reverts to his essence attaining by this a special perfection and allotment.

(46) In a similar way, the question, "Why?" will continue to repeat itself until it reaches the point of reverting to the essence. The example of this is, if it is said to the doer, "Why did you do this?" and he answers, "So that so-and-so would attain a beneficial objective," and if it is then said to him, "Why did you want it that so-and-so should attain [such an] objective?" and he answers, "Because doing good to others is good," [and] the question does not stop. Rather, it would be said, "And why do you seek that which is good?" If, then, the answer is given that this is because of a good that comes to him or an evil that is warded off him, the question comes to an end. For the attainment of what is good for everything, and the removal of evil from it, is what is sought after for its own sake, absolutely.

من كل جهة كحاله لو صدر عنه ذلك. فلم يكن ذلك أجمل به وأحسن به وأجلب إليه لمحمدة أو غيرها من الأغراض الخاصة فى ذاته، ولا ضده غير الأجمل به وغير الجالب إليه محمدة أو غيرها من الأغراض المأثورة والنافعة. وحتى لو لم يفعل ذلك لما ترك ما هو الأولى والأحسن به، فيكون لا داعى له إلى ذلك ولا مرجح لأن يصدر عنه ذلك الخير إلى غيره على [مقابلة].[١] [٢٩٨] ومثل هذا إن لم يكن شيئاً يصدر عن طبع وعن إرادة ليست على سبيل إجابة داع بل على وجه آخر سيوقف عليه، فلا يكون مصدراً لأمر من الأمور عن علة من العلل.

(٤) بل يجب أن يكون الأولى بالفاعل القاصد بالقصد المذكور أن يكون إنما يفيض خيراً على غيره؛ لأنه أولى به، وضده غير الأولى به؛ ويرجع آخر الأمر إلى غرض يتصل بذاته ويعود على ذاته ويرجع إلى ذاته، وحينئذ لا يكون وجود ذلك الغرض ولا وجوده بمنزلة واحدة بالقياس إلى ذاته وكمالات ذاته ومصالحها، بل يكون كونه عن ذاته كون الأغراض التى تختص بذاته. فيعود إلى أن ذاته تنال بذلك كمالا وحظاً خاصاً.

(٤٦) وكذلك فإن سؤال اللم لا يزال يتكرر إلى أن يبلغ المبلغ الراجع إلى الذات. مثاله إذا قيل للفاعل: لم فعلت كذا؟ فقال لينال فلان غرضاً؛ فيقال له: ولم طلبت أن ينال فلان غرضاً؟ فقال: لأن الإحسان حسن، لم يقف السؤال؛ بل قيل: ولم تطلب ما هو حسن؟ فإذا أجيب حينئذ بخير يعود إليه أو شر ينتفى عنه، وقف السؤال. فإن حصول الخير لكل شىء وزوال الشر عنه هو المطلوب لذاته مطلقاً.

---

[١] مقابلة. مقابله

(47) As for pity, compassion, and tenderness toward another, [as well as] joy in what is good for another, depression for one's shortcomings [in helping others], and the like, these are objectives [that are] proper to the agent and motives for which the doer is [sometimes] blamed or through
5 which the level of his perfection is lowered.

(48) Liberality, then, is the bestowal of perfection on one who, in all respects, is in no need of a benefit. Thus, this meaning would be a good in relation to the recipient and, in relation to the agent, liberality. Every bestowal of perfection would be a good in relation to the recipient, regard-
10 less of whether or not it is accompanied by recompense; but [it] would not be liberality in relation to the agent unless there is no recompense. This, then, is the explanation of the reality of the [beneficial] good and of liberality.

(49) We have discussed the causes and their states. It [now] remains
15 for us to complete what we have to say about them. We thus say:

(50) Although they are thought to combine in many of the things found in the sciences, these four causes, in the case of the things that do not move and in mathematical matters, they are thought to be without an agent—that is, a principle of motion. They are also thought not to
20 have an end, because end is thought to belong to motion. Nor also [are they thought] to have matter, but that it is only their forms that are investigated. For this reason, there have been those who belittle [immobile things and mathematics], saying, "They do not point to a teleological cause."
25 (51) Hence, theoretical reflection on these belongs to this [metaphysical] science, not in [the sense] that one science treats them as [it treats] contraries—for they are not contraries—but because one science, in the manner in which this science is one, explains their state of affairs. This is because, even if we admit[30] that these causes do not combine in all
30 sciences so as to become among the common things occurring in the subjects of the various sciences, they [nonetheless] are also found in separate and different sciences. Even if they were [all] in one science, it would not be within the power[31] of the practitioner of that one science—as, for example, the natural philosopher, in whose art all these principles are
35 present—to explain them;[32] [this is] because they are the principles of natural science, and [the natural philosopher] discusses [only] what occurs to them.

(٤٧) وأما الشفقة والرحمة والعطف على الغير والفرح بما يحسن إلى الغير ، والغم بما يقع من التقصير وغير ذلك ، فهى أغراض خاصة للفاعل ، ودواع يذم عاملها أو ينحط به منزلة كماله .

(٤٨) فالجود إفادة الغنى فى جميع الجهات عن الإفادة كمالا . فيكون ذلك المعنى بالقياس إلى القابل خيراً ، وبالقياس إلى الفاعل جواداً ، وكل إفادة كمال فإنه يكون بالقياس إلى القابل خيراً ، سواء كان بعوض أو لا بعوض ولا يكون بالقياس إلى الفاعل جوداً إلا أن يكون لا بعوض . فهذا هو البيان لحقيقية الخير والجود .

(٤٩) وقد تكلمنا على العلل وأحوالها ، وبقى أن نكمل فيها القول فنقول :

(٥٠) إن هذه العلل الأربع ، وإن كان يظن بها أنها تجتمع فى كثير من الأمور الموجودة فى العلوم ، فإن الأمور [٢٩٩] التى [لا][١] تتحرك والتعليميات لا يظن أن فيها فاعلا أى مبدأ حركة ، ولا أيضاً يظن أن فيها غاية لأن الغاية يظن أنها للحركة ، ولا أيضا لها مادة بل إنما يبحث عن صورها ، فلذلك استخف بها من استخف ، قائلا : إنها لا تدل على علة تمامية .

(٥١) فالنظر فيها لهذا العلم لا أن علماً واحداً يتناولها ، كما للمتقابلات فليست متقابلة ، ولكن لأن علماً واحداً بالوجه الذى به هذا العلم واحد يشرح أمرها . وذلك لأنا وان سلمنا أن هذه العلل لا تجتمع فى العلوم كلها حتى تكون من الأمور العامة الواقعة فى موضوعات للعلوم مختلفة ، فإنها أيضاً قد توجد فى علوم متفرقة مختلفة . ولو كانت أيضا فى علم واحد لم يكن فى منّة صاحب ذلك العلم الواحد كالطبيعى مثلا الذى فى صناعته هذه المبادئ كلها ، أن يبينها ؛ لأنها مبادئ للعلم الطبيعى ويتكلم فيما يعرض لها .

---

[١] ساقطة

(52) The state of affairs, however, is other than this. For not every agent is a principle of motion, as has been said. Thus, mathematical things in their natures are necessitated in their existence through other things. Their natures do not separate from matter. And, even if they are stripped from matter in the estimative faculty, there would necessarily adhere to them, in the faculty of estimation, [characteristics] by way of division and configuration that are due to matter. It is almost the case that quantities are [instances] of matter close to [being] quantitative figures, [and] unities are also [instances of matter close] to [being] number, [and] number is [instances of matter close to] being the properties of number. These, then, have an efficient principle and a receptive principle; and, where these two exist, there is a perfection. Perfection is the symmetry, the delimitation, and the order through which [mathematical entities] have the special properties that they have. They exist for the sake of being as they are in terms of symmetry, order, and delimitation. If one does not allow that this is perfection—that is, the end of motion—this is not preventive of its being good or of its being a cause because of [the very fact] that it is good. There also [in the realm of natural science] it was only a cause because it is a good; and then it so happened to that good to be a perfection for a motion, since the path to it is through motion.

(53) If it were not the case that the properties and concomitants which belong to these are ends to which the ways in which they are set lead, then the seeker would not seek [these properties and their consequences] in the materials [needed] for these ends. For the artisan moves matter so that it becomes circular, where the end is not circularity itself but, rather, is one of the properties and concomitants [of matter]; and, hence, the circle is sought for them.

(54) These causes have also come to share with other [causes]. The one engaged in this [metaphysical] science must, hence, also examine them. He must not merely examine what they have in common, but [he] must examine what specifically belongs to each science as such, yet being a principle for that science and an accident to what is in common. For this [metaphysical] science may consider the accidents that specify the particulars if these belong to their essence at first and have not as yet led [them] to become essential accidents for the subjects of the particular sciences. If these were isolated sciences, then the best of them would be teleology, and that would constitute wisdom. But now [that these sciences are not isolated sciences], this also constitutes the best part of this [metaphysical] science. I mean [by this best part] the science that examines the final causes of things.

(٥٢) على أنه ليس الأمر كذلك. فليس كل فاعل مبدأ حركة على ماقيل، فالأمور التعليمية فى طبائعها إنما يجب وجودها بغيرها، وطبائعها لاتفارق المادة وإن جردت عن المادة فى الوهم فقد يلزمها فى الوهم من القسمة ومن التشكل ما يكون بسبب المادة، ويكاد أن تكون المقادير هيولات قريبة للأشكال المقدارية والوحدات أيضا للعدد، والعدد ٥ لخواص العدد، فهذه يوجد لها مبدأ فاعلى ومبدأ قابلى وحيث كانا، كان تمام، والتمام هو الاعتدال، والتحديد والترتيب التى بها يكون لها ما يكون من الخواص. وإنما هى لأجل أن يكون على ما هى عليه من الترتيب والاعتدال والتحديد. فإن منع أن يكون هذا تماما أى غاية حركة فلا يمنع أن يكون خيرا ويكون علة لأنه خير. وهناك أيضا إنما كان علة لأنه خير ثم كان اتفق لذلك الخير إن كان تماما لحركة، إذ كان السبيل إليه بحركة. [٣٠٠]

١٠ (٥٣) ولولا أن الخواص اللواحق التى لهذه هى غايات تتأدى إليها هيئآتها، لما كان الطالب يطلبها فى المواد لتلك الغايات؛ فان الصانع يحرك المادة إلى أن تكون مستديرة، ولا تكون الغاية هى الاستدارة نفسها بل شىء من خواصها ولواحقها، فتطلب الدائرة لها.

(٥٤) فقد صارت هذه العلل أيضا مشتركة فيجب أن ينظر فيها صاحب هذا العلم. وليس ينظر فى المشترك فقط، بل ينظر فيما يخص علما علما، لكنه مبدأ لذلك العلم ١٥ وعارض للمشترك. فإن هذا العلم قد ينظر فى العوارض المخصصة للجزئيات إذا كانت لذاتها أولاً وكانت لم تتأدى بعد إلى أن تكون أعراضا ذاتية لموضوعات العلوم الجزئية. ولو كانت هذه علوما مفردة لكان أفضلها علم الغاية وكان يكون ذلك هو الحكمة. والآن فذلك أيضا أفضل أجزاء هذا العلم، أعنى العلم الناظر فى العلل الغائية للأشياء.

BOOK SEVEN
Consisting of three chapters

Chapter [One]

On the appendages of unity by way of haecceity and
5 *its divisions; the appendages of multiplicity by way of otherness,*
difference, and the well-known kinds of opposition

(1) It seems as though we have given full discussion, in terms of this purpose of ours, to [those] matters pertaining to haecceity inasmuch as it is haecceity or the things that append to it. Moreover, the one and the
10 existent may be equivalent in being predicates of things, so that everything that is said to be an existent from one consideration is, from a certain consideration, correctly said to be one. [Now,] everything has one existence. For this reason, it is perhaps thought that what is understood by both is one [and the same]. But this is not the case. Rather, the two
15 are one in subject—that is, whatever is described by the one is described by the other. If it were the case that what is understood by one is in all respects the same as what is understood by the existent, then the multiple inasmuch as it is multiple would not exist, as it is not one—[this] even though the one also occurs to it accidentally, so that it is said of multi-
20 plicity that it is one multiplicity, though not inasmuch as it is multiplicity.

المقالة السابعة

وفيها ثلاثة فصول

[الفصل الأول]

(أ) فصل

٥ فى لواحق الوحدة من الهوية وأقسامها ولواحق الكثرة من الغيرية والخلاف وأصناف التقابل المعروفة

(١) [٣٠٣] يشبه أن يكون قد استوفينا الكلام بحسب غرضنا هذا فى الأمور التى تختص بالهوية من حيث هى هوية أو تلحقها ؛ ثم الواحد والموجود قد يتساويان فى الحمل على الأشياء حتى أن كل ما يقال إنه موجود باعتبار يصح أن يقال له إنه ١٠ واحد باعتبار. وكل شىء فله وجود واحد. ولذلك ربما ظن أن المفهوم منهما واحد. وليس كذلك، بل هما واحد بالموضوع، أى كل ما يوصف بهذا يوصف بذاك. ولو كان المفهوم من الواحد من كل جهة مفهوم الموجود، لما كان الكثير من حيث هو كثير موجودا، كما ليس واحدا، وإن كان يعرض له الواحد أيضا، فيقال للكثرة إنها كثرة واحدة ولكن لا من حيث هى كثرة.

(2) It behooves us, then, that we should discuss matters that specifically pertain to unity and its opposites—which is multiplicity—such as haecceity, homogeneity, agreement, equality, similarity, and their opposites. Indeed, the discourse about the side opposing [unity] is greater. For unity is similar [in its various aspects], whereas what is contrary to it is varied, changeable, and ramified. Thus, that which is haecceity [in the case of multiplicity] consists in the realization for multiplicity of an aspect of unity in another respect. This [latter] includes that which is accidental and is analogous to the accidentally one. For, just as [in the former case] it is said, "There is one," here it is said, "[There is] that which is the same."[1] That which is the same in quality is [the] similar, that which is the same in quantity is [the] equal, that which is the same in relation is called the corresponding. As for the thing which is [the same] in essence, it is present in the things that render the essence subsistent. Thus, what is the same in genus is called homogeneous; what is the same in species is called similar, and also that which is called similar in properties is called resembling. The opposites of these are known through the knowledge of these.

(3) The opposite of the identical absolutely is "the other." Of "the other," there is "the other" in genus and that which is "the other" in species—which is the same as "the other" in differentia—and "the other" by accident. It is possible for "the other" to be accidentally one thing while being "an other" in itself in two respects. As for "the something else," this is a special term in idiomatic usage for the numerically different. "The other" is distinct from "the different" in that "the different" differs in terms of something, whereas "the other" may be other in itself. "The different" is more specific than "the other"—and likewise "the something else."

(4) If, among the things that are "other" in terms of the highest genus, there are some that indwell in matter, their very otherness in terms of the highest genus does not necessitate that they should not be together in one matter. As for the things that are "other" that differ in terms of the species below the proximate genera ([that, in turn, are] below the highest [genera]), it is not possible for them at all to be together in one subject.

(5) All things that do not combine in one subject and in one respect and at one time are called opposites. Your have known in the *Logic* their number and properties. Among them, possession and privation are subsumed

(٢) فحرى بنا أن نتكلم أيضا فى الأمور التى تختص بالوحدة ومقابلاتها أى الكثرة مثل الهوية والمجانسة والموافقة والمساواة والمشابهة ومقابلاتها ؛ بل الكلام فى الجانب المقابل لها أكثر. فإن الوحدة متشابهة وما يضادها متفنن متغير متشعب. فالهوية هو أن يحصل للكثرة وجه وحدة من وجه آخر ؛ فمن ذلك ما بالعرض وهو على قياس الواحد [٣٠٤] بالعرض. فكما يقال هناك واحد يقال ههنا هو هو. وما كان هو هو فى الكيف فهو شبيه، وما كان هو هو فى الكم فهو مساو، وما كان هو هو فى الإضافة يقال له مناسب. وأما الذى بالذات فيكون فى الأمور التى تقوِّم الذات. فما كان هو هو فى الجنس قيل مجانس، وما كان هو هو فى النوع قيل مماثل. وأيضا ما كان هو هو فى الخواص يقال له مشاكل. ومقابلات هذه معروفة من المعرفة بهذه.

(٣) ومقابل الهو هو على الاطلاق الغيرُ. والغيرُ منه غيرٌ فى الجنس ومنه غير فى النوع، وهو بعينه الغير بالفصل، ومنه غير بالعرض. ويجوز أن يكون الغير بالعرض شيئا واحدا وهو غير لنفسه من وجهين. وأما الآخر فاسم خاص فى الاصطلاح للمخالف بالعدد. والغير يفارق المخالف بأن المخالف مخالف بشىء، والغير قد يغاير بالذات. والمخالف أخص من الغير وكذلك الآخر.

(٤) والأشياء المتغايرة بالجنس الأعلى إذا كانت مما يحل المواد. فنفس تغايرها بالجنس الأعلى لا يوجب أن لا يجتمع فى مادة واحدة. وأما المتغايرات التى تختلف بالأنواع تحت الأجناس القريبة التى دون الأعلى، فيستحيل ألبتة أن تجتمع فى موضوع واحد.

(٥) وكل الأشياء التى لا تجتمع فى موضوع واحد من جهةٍ واحدةٍ فى زمانٍ واحد فإنها تسمى متقابلات. وقد علمت فى المنطق عددها وخاصياتها. والقنية، والعدم منها،

in one respect under "contradiction," whereas contraries in [one] respect are subsumed under privation and possession. The mode in which privation is included under the negative proposition is other than the mode of inclusion of the contrary under privation.

(6) But you must know that privation is spoken of in different ways. It is thus said of that whose prerogative[2] is that it [duly] belong to some existent but [which] does not belong to [some particular existent] because it is not the prerogative [of the latter][3] that [the former] should belong to it, even though [the] prerogative of [the former] is to exist for some thing [or another]. An example of this is sight. For its state of affairs [is such] that it [duly] belongs to some thing. But it is not a prerogative of the wall that sight should belong to it.

(7) ["Privation"] is said of that whose state of affairs [is such that] it belongs to the genus of a thing but not to the thing; and [it is said] of that which does not have a genus, either proximate or remote. And it is said of that whose state of affairs [is such that] it belongs to the species of the thing but whose state of affairs [is also] not [such as] to belong to its individual instance—as, for example, being female. It is [also] said of that whose prerogative is to belong to a thing but [which] does not belong to [the thing] absolutely, or does not belong to it at its proper time, or because [either] its time has not arrived yet (such as balding), or its time has passed (as with being toothless). The first mode corresponds to the negative statement very closely, but the other modes differ from it.

(8) "Privation" is said of all [instances of] loss through compulsion. And privation is said of that which is lost but not completely. For the one-eyed person is not called blind, nor is he also absolutely one who has sight. This, however, is [partial privation] relative to the remote subject—that is, the human, not the eye.

(9) Moreover, negation is predicated of privation, but [this] is not reversed. As for privation, it is not predicated of the contrary; for bitterness is not the privation of sweetness but is another thing in conjunction with the privation of sweetness. For privation alone may be in matter and it may be accompanying an entity that necessitates in matter the privation of another entity, or [an entity] that exists only with privation.

تدخل بوجه تحت التناقض، والأضداد تدخل بوجه تحت العدم والقنية. ووجه دخول العدم تحت السالبة، غير وجه دخول الضد تحت العدم.

(٦) ولكن يجب أن تعلم أن العدم يقال على وجوه: فيقال لما من شأنه أن يكون لموجود ما وليس له، لأنه ليس من شأنه أن يكون له، وإن كان من شأنه أن يوجد لأمر ما، [٣٠٥] كالبصر. فإنه من شأنه أن يكون لشىء ما، لكن الحائط ليس من شأنه أن يكون البصر له. ٥

(٧) ويقال لما من شأنه أن يكون لجنس الشىء وليس للشىء ولا من شأنه أن يكون له جنسا قريبا أو بعيدا. ويقال لما من شأنه أن يكون لنوع الشىء وليس من شأنه أن يكون لشخصه كالأنوثة. ويقال لما من شأنه أن يكون للشىء وليس له مطلقا أو فى وقته أو لأن وقته لم يجئ كالمرد أو لأن وقته قد فات كالدرد؛ والضرب الأول يطابق السالبة مطابقة شديدة، وأما الوجوه الأخرى فيخالفها. ١٠

(٨) ويقال عدم لكل فقد بالقسر. ويقال عدم لما يكون قد فقد الشئ لا بتمامه. فإن الأعور لا يقال له أعمى ولا هو أيضا بصير مطلق. لكن هذا إنما يكون بالقياس إلى الموضوع البعيد أعنى الإنسان لا العين.

(٩) ثم إن العدم يحمل عليه السلب، ولا ينعكس. وأما العدم فلا يحمل على الضد، لأنه ليس المرارة عدم الحلاوة، بل هى شىء آخر مع عدم الحلاوة؛ فإن العدم وحدة قد يكون فى المادة وقد يكون مصاحبا لذات توجب فى المادة عدم ذات أخرى أولا يكون إلا مع العدم. ١٥

(10) These, then, are the contraries. The reason for their opposition is not the difference of the genera—this we have shown. Rather, the reason for this is that their essences in themselves and their differentiae in themselves prevent each other from combining [with each other] and corrupting one another. And, since none of the high genera are contraries [of one another], it follows necessarily that the real contraries fall under genus and that [this should] be one genus. Hence, it necessarily follows that contraries differ in terms of differentiae and that contraries are among [the things that are] "other" in terms of form—as, for example, blackness and whiteness under color, and sweetness and bitterness under taste.

(11) As for good and evil, they are not, in reality, high genera. Good does not denote a univocal meaning, nor does evil. Nonetheless, evil in some respect denotes in each thing the privation of the perfection belonging to it; [as for] the good, [it denotes the] existence [of such a perfection]. There is, hence, between them the opposition of privation and existence. As for rest and pain and their like, they share in a genus other than that of good and evil; they share in the sensible, the imaginable, and the like. They are, hence, not species of good and evil.

(12) It looks as if the upholders of exoteric views among those engaged in theoretical reflection set their attention on things that are contrary and that have proximate genera that include them, where [one] class of [these contraries] agrees with the sensitive faculty or with the intellect and [another] class disagrees; and [another] class among them agrees with affirmation, another with differentia; and [another] class [is] contrary to either one of the two that happens to be. [The upholders of exoteric views then] picked up from these [classes of contraries] the meaning that agrees and the meaning that disagrees, making the one a genus for one class, the other [a genus] for another class.

(13) But what is necessary is not like this. Rather, the signification of agreement and disagreement is the signification of concomitants. [This is] because they do not belong to things in themselves, but only through relation.

(14) Moreover, if the things that agree and disagree are rendered as though they were two natures, then things are found for them that are appropriately rendered according to various considerations as if they were genera belonging to them. For, in one respect, they are included in the

(١٠) وهذه هى الأضداد ، وليس السبب فى تقابلها تغاير الأجناس، وقد بينا ذلك؛ بل السبب فى ذلك أن ذواتها فى حد أنفسها وحد فصولها تتمانع عن الاجتماع وتتفاسد . [٣٠٦] وإذ ليس شىء من الأجناس العالية بمتضادة، فيجب أن تكون الأضداد الحقيقية واقعة تحت جنس، وأن يكون جنسا واحدا . فيجب أن يكون الأضداد تتخالف بالفصول، وتكون الأضداد من جملة الغير فى الصورة مثل السواد والبياض تحت اللون، والحلاوة والمرارة تحت الذوق.

(١١) وأما الخير والشر فليسا بالحقيقة أجناساعالية ولا الخير يدل على معنىء متواطئ ولا الشر؛ ومع ذلك فالشر يدل فى كل شىء بوجه ما على عدم الكمال الذى له، والخير على وجوده. فبينهما مخالفة العدم والوجود . وأما الراحة والألم وأمثال ذلك فإنها تشترك فى غير جنس الخير والشر ، وإنها تشترك فى المحسوس أو فى المتخيل وغير ذلك . فليست أنواعا للخير والشر .

(١٢) ويشبه أن يكون أهل الظاهر من النظر عمدوا إلى الأشياء التى هى متضادة ولها أجناس قريبة تدخل فيها ، وطبقة منها موافقة للحاسة أو العقل وطبقة مخالفة وطبقة منها موافقة للإيجاب، والأخرى للفصل، وطبقة مخالفة لأيهما كان؛ فالتقطوا منها المعنى الموافق والمعنى المخالف فجعلوا أحدهما جنسا لطبقة، والآخر لطبقة أخرى.

(١٣) وليس الواجب كذلك. بل دلالة الموافقة والمخالفة دلالة اللوازم لأنها ليست للأشياء فى أنفسها بل بالإضافة.

(١٤) ثم إن الأمور الموافقة والمخالفة إذا جعلا كطبيعتين وجد لهما أشياء يصلح أن تجعل بحسب الاعتبارات المختلفة كالأجناس لها . فإنها تدخل فى جملة الأفعال

aggregate of actions and affections; in another, in qualities; and, through other considerations, in relations. For, inasmuch as they proceed from things, they are actions; inasmuch as they come to exist in something from other things, they are affections; inasmuch as there are established from
5 them, in their subjects, states that are stable, they are [included] among qualities; and, inasmuch as the agreeing agrees due to agreement, it belongs to the relative.

(15) If the name [designating] agreement and disagreement is channelled to one of these meanings itself, it becomes included in the genus
10 proper to it. I am not saying that one thing is included in different genera—for this is one of the things we deem unlawful—but that every consideration is some other thing and is the thing included in another genus. Nor are these in reality genera, but they are like genera. [This is] because they are things composed from a meaning, an act, an affection, a relation, or some
15 other [similar] thing. It seems as though these are in themselves qualities, the other considerations being their necessary concomitants. Moreover, with the exertion of all effort on your part to render agreement and disagreement among the things attributable to the high genera, [you must recognize that] to these natures belong [those] contraries that render
20 two [diverse] natures [to be] true genera. [These latter contraries] are other than agreement and disagreement and are the ones included in [the genera]. You have learned this in its [proper] place.

(16) As for the statement [affirming] the existence of the contraries in two contrary genera—for example, courage and rashness—this also
25 is speaking very broadly. For courage in itself is a quality, and, in some other way of considering it, it is a virtue. Similarly, rashness in itself is a quality and, in some [other] way of considering it, a vice. Thus, virtue and vice are not among the genera of these qualities—just as the pleasant and the unpleasant are not two genera for odors and taste—but are concomi-
30 tants thereof, according to [various] considerations attending them.

(17) Thus, courage in itself is not contrary to either rashness or cowardice. The only two contraries that are included in the category of disposition within quality are rashness and cowardice. As for courage, it is the contrary of "noncourage," as we have said regarding equality and

والانفعالات من جهة، وفى الكيفيات من جهة أخرى، وفى المضافات باعتبارات أخرى. فإنها من حيث هى صادرة [٣٠٧] من أشياء هى أفعال، ومن حيث هى حاصلة عن أشياء فى أشياء هى انفعالات، ومن حيث يتقرر عنها هيآت قارة فى حواملها فهى من الكيفيات، ومن حيث أن الموافق موافق لموافقة فهى من المضاف.

٥ (١٥) فاذا كان اسم الموافقة والمخالفة مصروفا إلى أحد هذه المعانى بعينه دخل فى الجنس الخاص له. لست أقول إن شيئا واحد يدخل فى أجناس مختلفة، فهذا مما نحرمه، بل كل اعتبار هو شيء آخر، وهو الداخل فى جنس آخر. ولا هذه بالحقيقة أجناس بل كأجناس، لأنها أمور مركبة من معنى ومن فعل أو انفعال أو إضافة أو غير ذلك. ويشبه أن تكون فى ذواتها كيفيات وتكون سائر الاعتبارات تلزمها. ثم مع ١٠ الاجتهاد كله فى أن تجعل الموافقة المخالفة مما يسندها إلى الأجناس العالية فإن لتلك الطبائع الأضداد التى جعلت طبيعتين أجناسا حقيقية، غير الموافقة والمخالفة هى تدخل فيها. وقد علمت هذا فى موضعه.

(١٦) وإما القول بوجود الضدين فى جنسين متضادين مثل الشجاعة والتهور فهو أيضا قول متوسع فيه. فإن الشجاعة فى نفسها كيفية، وباعتبار ما تكون فضيلة؛ وكذلك ١٥ التهور فى نفسه كيفية، وباعتبارٍ ما يكون رذيلة. فالفضيلة والرذيلة ليستا من الأجناس لهذه الكيفيات، كما أن الطيب وغير الطيب ليسا جنسين للروائح والمذواقات، بل لوازم لها بحسب اعتبارات تلحقها.

(١٧) فالشجاعة فى ذاتها لا تضاد التهور ولا الجبن. وإنما المتضادان هما التهور والجبن الداخلان فى باب الملكة من الكيف. وأما الشجاعة فتقابل اللاشجاعة كما قلنا

what is contrary to it.[4] Moreover, "noncourage" is akin to a genus for rashness and cowardice. Thus, if courage is contrary to rashness, it is not contrary to it because of its own nature but is contrary to it only because of an accident [in courage]—namely, that it is praiseworthy, [is] a virtue, and is useful, whereas that [other (namely, rashness)] is blameworthy, [is] a vice, and is harmful. Contraries in reality are the [things] that agree in genus and in the one subject. Thus, there would be among them the one subject that receives both contraries without undergoing change with respect to what is other than the two; and among them there would be a subject that first changes in terms of what is other than the two, so that one of the two would occur [to such a subject]. Thus, with a certain mixture something becomes sweet; when it becomes bitter, it requires another mixture. This, however, is not the state of affairs in the change of the hot into the cold.

(18) Since the two contraries are in [the one] genus, then either it is the case that the privation of each of the two within the nature of the genus is rendered necessary only by the [privation of] the other (where there would be no intermediary between them), or this is not the case. [If this is not the case,] then the difference [between] that multiplicity [and] either of the other two is either one difference (not a difference in which some are less or more), or this difference is varied. If varied in this, then some would be closer in similarity to it (where the closer in similarity to it would have some of its form), while some would consist in being extremely different from it (where this would be [that which is] contrary). Contrariety would then constitute the extreme in difference between opposites that agree in genus and matter. And this is because he[5] is stating the truth in saying that the extreme in difference [obtains] whether or not there is an intermediary. This is because, if there are two things, each at the extreme distance from the other, then the contrary is complete difference. For this reason, the contrary of a thing is one.

(19) If, on the other hand, someone were to make the extremity of difference and distance to obtain between the one and two other things that differ [from each other], this would be impossible. [This is] because the difference between the two of them would be either in one meaning in one respect (in which case the things differing from the one in one respect [would] agree in their form of disagreement and thus would constitute

فى المساوى [٣٠٨] وما يقابله. ثم اللاشجاعة كالجنس للتهور والجبن. فإذا ضادت الشجاعة التهور فتضاده لا لطبيعة ذاتها، بل إنما تضاده لعارض فيها هو أن هذه محمودة وفضيلة ونافعة، وذلك مذموم ورذيلة وضار. فالأضداد بالحقيقة هى التى تتفق فى الجنس وتتفق فى الموضوع الواحد؛ فمنها ما يكون الموضوع الواحد يقبل الضدين جميعا من غير ٥ استحالة فى غيرهما، ومنها ما يكون الموضوع يستحيل أولا فى غيرهما حتى يعرض له أحدهما. فإن مزاجا ما يحلو به الشىء، وإذا أمر احتاج إلى مزاج آخر. وليس كذلك الحال فى استحالة الحار إلى البارد.

(١٨) ولما كان الضدان يكونان فى الجنس، فلا يخلو إما أن يكون عدم كل واحد منهما فى طبيعة الجنس يلزمه الآخر فقط، فيكون لا واسطة بينهما، وإما أن يكون ليس ١٠ كذلك. فلا يخلو: إما أن يكون مخالفة تلك الكثرة للواحد منهما مخالفة واحدة ليس مخالفة بعضها أقل أو أكثر أو يكون ذلك مختلفا. فإن كان مختلفا فى ذلك فيكون بعضها أقرب إلى مشابهته، والأقرب إلى مشابهته فيه شىء من صورته، وبعضها فى غاية الخلاف له فيكون الضد ذلك. ويكون التضاد غاية الخلاف للمتقابلات المتفقة فى الجنس والمادة. وذلك لأنه يصدق أن يقول غاية الخلاف من حيث كان متوسطا وحيث لم يكن، لأنه إن كان اثنان كل ١٥ واحد منهما فى غاية البعد عن الآخر فالتضاد خلاف تام. ولذلك فإن ضد الشىء واحد.

(١٩) وأما إن جعل جاعل غاية الخلاف والبعد قد يقع بين الواحد وبين آخرين اثنين متخالفين، فذلك محال، لأن التخالف بين الواحد وبينهما إما أن يكون فى معنى واحد من [٣٠٩] جهة واحدة، فتكون المخالفات للواحد من جهة واحدة متفقة فى صورة

one species, not many species); or [the difference between the two things and the one would be] in many respects (in which case these would constitute [many] aspects of contrariety, not one aspect). This, then, would not be by reason of the differentia which, once it attaches to the genus, produces the species without awaiting something ([and this] particularly in simple things). This you have known. Rather, this takes place by way of attachments and states that are necessary concomitants of the species. Our discussion is about one mode of contrariety. By "contrariety in essence" we do not mean substance and subject by his saying "in essence," but by it we mean "that through which contrariety takes place, even if it were also quality." It has become evident, then, that the contrary of one thing is one.

(20) The mean in reality is that which, even though different, is [also] similar. Hence, in the change to the contrary, transfer to [the mean] must come first. For this reason, the black becomes grayish, or green, or red first, and then it becomes white. Means may occur for contraries through the negation of the two extremes. This may be due to the lack of a name when the mean is a mean. By this we intend the true mean—for example, that which is the not-hot and the not-cold, and if the lukewarm does not have a name.[6] The likes of this also belong to the genus. If it is placed outside the genus, as in his statement "neither light nor heavy," then this is not in reality a mean but is only verbally a mean. As for positive disposition and privation, these would not have a mean in the subject, because they in themselves represent the affirmative and negative statements [respectively], specified with a genus or a subject, and also with respect to [one] time and state. The relation of the positive disposition and privation to that thing and state would be the relation of two contradictories to all of existence. And since there is no intermediary between the two contradictories, likewise there is no intermediary between privation and positive disposition.

الخلاف ، ويكون نوعا واحدا لا أنواعا كثيرة ، وإما أن يكون من جهات ، فيكون ذلك
وجوها من التضاد لا وجها واحدا ، فلا يكون ذلك بسبب الفصل الذى إذا لحق الجنس
فعل ذلك النوع من غير انتظار شىء ، وخصوصا فى البسائط ، وقد علمت هذا ، بل
يكون من جهة لواحق وأحوال تلزم النوع. وكلامنا فى نمط واحد من التضاد . وفى التضاد
٥ الذى بالذات ليس نعنى بقوله بالذات الجوهر والموضوع، بل نعنى به ما يقع به التضاد ولو
كان كيفية أيضا . فقد بان أن ضد الواحد واحد .

(٢٠) والمتوسط فى الحقيقة هو الذى مع أنه يخالف يشابه. فحينئذ يجب أن
يكون الانتقال إليه أولا فى التغير إلى الضد . فإن الأسود لذلك يغبر أو يخضر أو يحمر أولا
ثم يبيض. وقد يعرض للأضداد متوسطات بسلب الطرفين. فربما كان ذلك لعدم الاسم،
١٠ والمتوسط متوسط ، ونعنى به متوسطا حقيقيا مثل اللاحار واللابارد ، وإذا لم يكن للفاتر
اسم . فمثل هذا أيضا يكون فى الجنس. وإذا أخرج عن الجنس كقوله لا خفيف ولا ثقيل
فذلك ليس بالمتوسط الحقيقى إنما ذلك متوسط باللفظ . وأما الملكة والعدم، فلا يكون لهما
فى الموضوع متوسط لأنهما هما الموجبة والسالبة بعينهما مخصصة بجنس أو موضوع،
وأيضا فى وقت وحال. فتكون نسبة الملكة والعدم إلى ذلك الشىء والحال نسبة النقيضين
١٥ إلى الوجود كله. وإذ لا واسطة بين النقيضين، فكذلك لا واسطة بين العدم والملكة. [٣١٠]

Chapter [Two]

On relating the doctrine of the ancient philosophers regarding the exemplars and principles of mathematics and the reason calling for this; revealing the origin of the ignorance that befell them, by reason of which they deviated [from the truth]

(1) The time has come for us to devote ourselves exclusively to opposing opinions that have been uttered about forms, mathematics, separated principles, and universals that are contrary to our principles which we have established. [We will engage in this] even though, in the correctness of what we have said and the rules we have provided, there is, for the discerning, a directing of attention toward the resolution of all their doubts and [toward] showing their falsehood and the contradictions of their doctrines. Nonetheless, we will help by undertaking this ourselves because of what we hope will ensue from this [endeavor] by way of benefits that we will mention in the course of combating them—[benefits] which we may have missed [mentioning] in what we had [previously] presented and explained.

(2) We say: Every art has a genesis wherein it is raw and unripe, except that after a while it matures and after some more time, it develops and is perfected. For this reason, philosophy in the early period of the Greeks' occupation with it was rhetorical. It then became mixed with error and dialectical argument. Of its divisions, it was the natural which first attracted the masses. They then began to give attention to the mathematical [division], then to the metaphysical. They were involved in transitions from one part [of philosophy] to another that were not sound.

(3) When they first made the transition from what is apprehended by the senses to what is apprehended by the mind, they became confused. [One] group thought that the division necessitates the existence of two things in each thing—as, for example, two humans in the idea of humanity: a corruptible, sensible human; and an intellectually apprehended, separate, eternal, and changeless human. For each of the two they assigned an existence. They termed the separable existence "exemplary existence," and for each of the natural things they made a separable form that is

[الفصل الثانى]

(ب) فصل

فى اقتصاص مذاهب الحكماء الأقدمين فى المثل ومبادئ التعليميات والسبب الداعى إلى ذلك وبيان أصل الجهل الذى وقع لهم حتى زاغوا لأجله

٥ (١) قد حان لنا أن نتجرد لمناقضة آراء قيلت فى الصور والتعليميات والمبادئ المفارقة والكليات مخالفة لأصولنا التى قد قررناها ، وإن كان فى صحة ما قلناه وإعطائنا القوانين التى أعطيناها تنبيه للمستبصر على حل جميع شبههم وإفسادها ومناقضات مذاهبهم. لكنا مستظهرون بتكلف ذلك بأنفسنا لما نرجو أن يجرى فى ذلك من فوائد نذكرها فى خلال مقاوماتنا إياهم يكون قد ذهب علينا فيما قدمناه وشرحناه.

١٠ (٢) ونقول: إن كل صناعة فإن لها نشأة تكون فيهانيئة فجة غير أنها تنضج بعدحين ثم إنها تزداد وتكمل بعد حين آخر؛ ولذلك كانت الفلسفة فى قديم ما اشتغل بها اليونانيون خطبية، ثم خالطها غلط وجدل. وكان السابق إلى الجمهور من أقسامها هو القسم الطبيعى، ثم أخذوا ينتبهون للتعليمى، ثم للآلهى. وكانت لهم انتقالات من بعضها إلى بعض غير سديدة.

١٥ (٣) وأول ما انتقلوا عن المحسوس إلى المعقول تشوشوا . فظن قوم أن القسمة توجب وجود شيئين فى كل [٣١١] شىء : كانسانين فى معنى الإنسانية : إنسان فاسد محسوس، وإنسان معقول مفارق أبدى لا يتغير . وجعلوا لكل واحد منهما وجودا . فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا ، وجعلوا لكل واحد من الأمور الطبيعية صورة

intellectually apprehended, being the [very] one that the mind receives, since the intelligible is something that does not undergo corruption, whereas every sensible of these [natural things] is corruptible. They [further] rendered the sciences and demonstrative proofs move in the direction of [the incorruptible intelligibles], these being the ones they treat.

(4) It was known that Plato and his teacher, Socrates, went into excess in upholding this view, saying that there belongs to humanity one existing idea in which individuals participate and which continues to exist with their ceasing to exist. This [they held] is not the sensible, multiple, and corruptible meaning and is therefore the intelligible, separable meaning.

(5) Another group did not perceive a separable existence for this form, but only for its principles. They rendered the mathematical entities that are separable in definition as deserving to be separable in existence. They made those natural forms that are not separable in definition not separable in essence. They [further] made the natural forms to be generated only through the connection of these mathematical forms with matter—as, for example, concavity. For it is a mathematical idea: once it connects with matter, it becomes "snub-nose-ness" and becomes a natural idea. It is then for concavity inasmuch as it is mathematical to separate [in existence], even though inasmuch as it is natural it is not for it to separate.[1]

(6) As for Plato, most of his inclination was [toward the view] that it is the forms that are separate. Regarding mathematical [entities], for him these were [intermediary] ideas between forms and natural things. For, even though they separate in definition, it is not permissible, according to him, that there should be a spatial dimension that does not subsist in matter. [This, he argued, is] because [the dimension] is either finite or infinite. If [it is] infinite and this is a consequence of its being simply a nature, then every dimension would be infinite. If this is a consequence of its being denuded from matter, then matter becomes the thing that furnishes restriction and form. Both ways are impossible. Indeed, the existence of an infinite dimension is impossible. If it is finite, then its restriction within a limited bound and measured shape is due only to an affection occurring to it externally, not to its very nature. Form would be affected only by its matter. It would thus be [both] separate and not separate. This is impossible. Hence, [mathematical things] must be intermediary.

مفارقة هى المعقولة ، وإياها يتلقى العقل ، إذ كان المعقول أمرا لايفسد ، وكل محسوس من هذه فهو فاسد . وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه وإياها تتناول.

(٤) وكان المعروف بأفلاطون ومعلمه سقراط يفرطان فى هذا الرأى ويقولان إن للإنسانية معنى واحدا موجودا يشترك فيه الأشخاص ويبقى مع بطلانها ؛ وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو إذن المعنى المعقول المفارق. ٥

(٥) وقوم آخرون لم يروا لهذه الصورة مفارقة بل لِمبادئها ، وجعلوا الأمور التعليمية التى تفارق بالحدود مستحقة للمفارقة بالوجود ، وجعلوا مالا يفارق بالحد من الصور الطبيعية لا يفارق بالذات ، وجعلو الصور الطبيعية إنما تتولد بمقارنة تلك الصور التعليمية للمادة كالتقعير . فإنه معنى تعليمى ، فإذا قارن المادة صار فطوسة ، وصار معنى طبيعيا . وكان للتقعير من حيث هو تعليمى أن يفارق وإن لم يكن له من حيث هو طبيعى أن يفارق. ١٠

(٦) وأما أفلاطون فأكثر ميله إلى أن الصور هى المفارقة. فأما التعليميات فإنها عنده معان بين الصور والماديات؛ فإنها وإن فارقت فى الحد فليس يجوز عنده أن يكون بعدٌ قائم لا فى مادة، لأنه إما أن يكون متناهيا ، أو غير متناه. فإن كان غير متناه، [٣١٢] وذلك يلحقه لأنه مجرد طبيعة، كان حينئذ كل بعدٍ غير متناه؛ وإن لحقه لأنه مجرد عن المادة كانت المادة مفيدة للحصر والصورة، وكلا الوجهين محال؛ بل وجود بعد غير متناه محال، ١٥ وإن كان متناهيا فانحصاره فى حد محدود وشكل مقدر ليس إلا لانفعال عرض له من خارج، لا لنفس طبيعته، ولن تنفعل الصورة إلا لمادتها . فتكون مفارقة وغير مفارقة. وهذا محال فيجب أن تكون متوسطة.

(7) As for the others,[2] they rendered the principles of natural things mathematical objects, rendered them the things that are in truth the intelligibles, and rendered them in truth the separable entities [in existence]. They stated that if they strip the corporeal states from matter, then only magnitudes, shapes, and numbers remain. This is because the passive qualities and [all] affections derive from the nine categories, [with] positive dispositions, power, and absence of power being matters that belong to things possessing affections, positive dispositions, and powers. As for relation, the things [in this category] that are connected with the likes of [the above] are also material. Hence, there remains "place," which is quantitative; "time," which is quantitative; and "situation," which is quantitative. As for action and affection, these are material. There results from [all] this [the notion] that everything that is not quantitative is attached to matter. [But] the principle of what is attached to matter is [itself] not attached to matter. Hence, mathematical things become the principles and the things that are, in truth, the intelligibles, everything else not being an intelligible. For this reason, no one gives a definition of color, taste, and the like that is worthy of any attention. For [such a thing] is related to a [sensible] apprehending faculty. As such, the mind—according to them—does not apprehend it intellectually; it is only imagined by the imaginative faculty following sensation.

(8) They said: "As for numbers, quantities, and their states, these are intellectually apprehended in themselves. Therefore, it is they that are separate." Some people [however] made these principles but did not make them separate. These are the followers of Pythagoras. They composed everything from unity and duality. They made unity within the bound of the good and what is restricted and made duality within the bound of evil and what is unrestricted.

(9) [Another] group made the principles [as consisting of] the excessive, the deficient, and the equal. They made the equal take the place of hyle, since it is from [the equal] that the change into the two extremes is to take place. Another group made [the equal] take the place of form because [form] is the restricted and limited, whereas there is no limit to the excessive and the deficient.

(10) Then they branched out regarding the matter of composing the whole from mathematical entities. Thus, some made number the principle of quantity, composing the line from two units and the surface from

(٧) وأما الآخرون فإنهم جعلوا مبادئ الأمور الطبيعية أمورا تعليمية؛ وجعلوها المعقولات بالحقيقة، وجعلوها المفارقات بالحقيقة. وذكروا أنهم إذا جردوا الأحوال الجسمانية عن المادة لم يبق إلا [اعظام][١] وأشكال وأعداد؛ وذلك لأن المقولات التسع فإن الكيفيات الانفعالية والانفعالات منها والملكات والقوة واللاقوة أمور تكون لذوات الانفعالات والملكات والقوى. وأما الإضافة فمما يتعلق بأمثال هذه فهى أيضا مادية؛ فيبقى الأين وهو كمى، ومتى وهو كمى، والوضع وهو كمى. وأما الفعل والانفعال فهو مادى. فيحصل من هذا ان جميع ما ليس بكمى فهو متعلق بالمادة. والمتعلق بالمادة مبدؤه ما ليس متعلقا بالمادة. فتكون التعليميات هى المبادئ، وتكون هى المعقولات بالحقيقة، وسائر ذلك غير معقول. ولذلك فليس واحد يحد اللون والطعم وغير ذلك حدا يعبأ به، إنما هو نسبة إلى قوة مدركة فلا يعقلها عندهم العقل إنما يتخيلها الخيال تبعا للحس.

(٨) قالوا وأما الأعداد والمقادير وأحوالها فهى معقولة لذاتها، فهى إذن المفارقة. وقوم جعلوها مبادئ ولم يجعلوها مفارقة، وهم أصحاب فيثاغورث. وركبوا كل شىء من الوحدة والثنائية، وجعلوا الوحدة فى حيز الخير والحصر، وجعلوا الثنائية فى حيز الشر وغير الحصر. [٣١٣]

(٩) وقوم جعلوا المبادئ الزائد والناقص والمساوى، وجعلوا المساوى مكان الهيولى؛ إذ عنه الاستحالة إلى الطرفين. وقوم جعلوه مكان الصورة، لأنها المحصورة المحدودة ولا حد للزائد والناقص.

(١٠) ثم تشعبوا فى أمر تركيب الكل من التعليميات. فجعل بعضهم العدد مبدأ للمقدار. فركب الخط من وحدتين، والسطح من أربع وحدات. وبعضهم جعل لكل واحد منهما حيزا

---

[١] اقطار. أعظام، أعظاما في ب، بع، ط، م

four units. Some gave each of the two a separate bound. Most of them [maintained] that number is the principle, that unity is the primary principle, and that unity and haecceity are necessary concomitants or synonymous [in meaning]. They [further] ordered number and its formation from unity in three ways: one with respect to numerical number, the second with respect to mathematical number, and the third in terms of repetition.

(11) As for the mode of numerical number, they made "oneness" at the beginning of the ordering, then "twoness," then "threeness." As for mathematical number, they made unity a principle, then the second, then the third, [and so on], ordering number in terms of the succession of one unit after another. As for the third [mode], they made the formation of number come about through the repetition of the same unity, not by the addition of another to it.

(12) One is astonished at a Pythagorean party that maintains that number is composed of unity and substance, since unity, they maintain, does not subsist by itself. For it is unity if something and the receptacle is a substance. It is then [they argue] that composition takes place, and thus multiplicity comes to be.

(13) Among these, some make for every mathematical numerical rank a form corresponding to an existing form.[3] Thus, when abstraction takes place there will be a numerical rank; and when mixture with matter takes place there will be the form of man, or of horse—this for the meaning we have previously indicated. [Another] group holds that there is a difference between these numerical forms and the exemplars—some of them rendering [the numerical forms as] intermediaries, as previously explained.

(14) Most of the Pythagoreans hold the view that mathematical number is the principle but that it is not separate [in existence]. Some allow the composition of geometrical forms from units and, hence, disallow the halving of quantities. Others see no harm in [maintaining] that mathematical objects are composed of numbers that, after composition, may undergo infinite division. Some of them make numerical forms different from geometrical forms.

على حدة، وأكثرهم على أن العدد هو المبدأ، والوحدة هى المبدأ الأول، وأن الوحدة والهوية متلازمتان أو مترادفتان. وقد رتبوا العدد وإنشاءه من الوحدة على وجوه ثلاثة: أحدها على وجه العدد العددى، والثانى على وجه العدد التعليمى، والثالث على وجه التكرار.

(١١) أما وجه العدد العددى فجعلوا الوحدة فى أول الترتيب، ثم الثنائية، ثم الثلاثية. ٥ وأما العدد التعليمى: فجعلوا الوحدة مبدأ، ثم الثانى، ثم الثالث، فرتبوا العدد على توالى وحدة وحدة. وأما الثالث فجعلوا إنشاء العدد بتكرار وحدة بعينها لا باضافة أخرى إليها.

(١٢) والعجب من طائفة فيثاغوريّة ترى أن العدد يتألف من وحدة وجوهر، إذ الوحدة لا تقوم وحدها، فإنها وحدة شىء، والمحل جوهر، وحينئذ يكون التركيب، فتكون الكثرة.

(١٣) ومن هؤلاء من يجعل لكل رتبة تعليمية من العدد صورة مطابقة لصورة ١٠ [٣١٤] موجودة، فيكون عند التجريد رتبة عدد وعند الخلط بالمادة صورة إنسان أو فرس، وذلك للمعنى الذى أشرنا إليه فيما سلف. وقوم يرون أن بين هذه الصور العددية وبين المثل فرقا؛ ومن هؤلاء من جعلها متوسطات على ما سلف قبل.

(١٤) وأكثر الفيثاغوريس يرون أن العدد التعليمى هو المبدأ ولكنه غير مفارق. ومنهم من يجوز تركيب الصور الهندسية من الآحاد [فيمنع][1] تنصيف المقادير. ومنهم من ١٥ لا يرى بأسا بأن تكون التعليميات مركبة من أعداد يعرض لها بعد التركيب أن تنقسم إلى غير نهاية. ومنهم من يجعل الصور العددية مباينة للصور الهندسية.

---

[1] فيمتنع. فيمنع، ب، بع، ص، ط، م

(15) If you give thought [to this matter], you will find the bases of the causes of error, in all the things wherein these people have gone astray, to be five [in number].

(16) One of them is their belief that, if a thing is abstracted such that the consideration of another thing is not connected with it, then it is separated from it in existence. It is as though, if attention is paid to the thing alone—[a thing] that has an associate—in a manner that gives no attention to its associate,[4] [this] would render it not adjoining its associate In short, if it is considered without the condition of [its] conjunction with another, then it is believed that it is considered with the condition that there is no conjunction [with another], so that [according to this view] it was only suitable to be examined because it was not conjoined, but separate. For this reason it was believed that, since the mind attains the intelligibles existing in the world without attending to what is conjoined to them, the mind attains nothing but [what is] separate among them.[5] This, however, is not the case. Rather, each thing has one consideration with respect to itself and another consideration with respect to its relatedness to something conjoining it.

(17) If we apprehend the form of the human intellectually—for example, inasmuch as it is the form of the human alone—we would have apprehended intellectually an existent alone with respect to its essence. But, inasmuch as we have [so] apprehended it, it does not follow that it alone is separate [in existence]. For that which is mixed with another, inasmuch as it is itself, is inseparable from [the other][6] by way of negation, not by way of equipollence, in terms of which separation in subsistence is understood.[7] It is not difficult for us to direct attention through perception or some other state to one of the two things whose role is not to separate from its companion in subsistence—even though it separates from it in definition, meaning, and reality, since its reality is not entered in the reality of the other. For conjunction necessitates connectedness, not permeation in meanings.

(18) The second cause is their error concerning the one. For, when we say that humanity is one, we do not intend by this that it is one meaning which is the very one found in many and thus becomes many through relation, as in the case of one father that happens to be [a father] of many; rather, it is akin to [many] fathers [in relation] to diverse sons.[8] We have

(١٥) وأنت إذا فكرت وجدت أصول أسباب الغلط فى جميع ماضل فيه هؤلاء القوم خمسة :

(١٦) أحدها ، ظنهم أن الشىء إذا جرد من حيث لم يقترن به اعتبار غيره كان مجردا فى الوجود عنه ، كأنه إذا التفت إلى الشىء وحده ومعه قرين التفاتا خلا عن الالتفات إلى قرينه فقد جعل غير مجاور لقرينه . وبالجملة إذا نظر إليه لا بشرط المقارنه فقد ظن أنه نظر إليه بشرط غير المقارنة ، حتى إنما صلح أن ينظر فيه لأنه غير مقارن بل مفارق . فظن لهذا أن المعقولات الموجودة فى العالم لما كان العقل ينالها من غير أن يتعرض لما يقارنها أن العقل ليس ينال إلا المفارقات منها ؛ وليس كذلك ، بل لكل شىء من حيث ذاته اعتبار ، ومن حيث إضافته إلى مقارن اعتبار آخر .

(١٧) وإنا إذا عقلنا صورة الإنسان مثلا من حيث هى صورة الإنسان وحده فقد عقلنا موجودا وحده من حيث ذاته ، ولكن حيث عقلناه فليس يجب أن يكون وحده مفارقا . [٣١٥] فإن المخالط من حيث هو هو غير مفارق على جهة السلب لا على جهة العدول الذى يفهم منه المفارقة بالقوام . وليس يعسر علينا أن نقصد بالإدراك أو بغير ذلك من الأحوال واحدا من الاثنين ليس من شأنه أن يفارق صاحبه قواما ، وإن فارقه حدا ومعنى وحقيقة ، إذ كانت حقيقته ليست مدخولة فى حقيقة الآخر ، إذ المعية توجب المقارنة لا المداخلة فى المعانى .

(١٨) والسبب الثانى ، غلطهم فى أمر الواحد ؛ فإنا إذا قلنا إن الإنسانية معنى واحد لم نذهب فيه إلى أنه معنى واحد وهو بعينه يوجد فى كثيرين فيتكثر بالإضافة كأب واحد يكون لكثيرين ، بل هو كالآباء لأبناء متفرقين . وقد استقصينا القول فى هذا

discussed this fully in other places.[9] These people did not know that we say of many things that their meaning is one—meaning by this that, if we suppose any one of them to occur first to matter which is of the same state as it is for the other[s], there would ensue from it this one individual. Similarly, if any of them comes first to the intellect, becoming imprinted in it, then that one meaning would result from it. If [on the other hand] one comes first [to the mind], the other becomes inoperative: it would not enact anything.[10] [This would be] like warmth. If it occurs to matter that has moisture in it, it would cause another meaning; or, if it occurs to a mind to which the idea [of] moisture and its intelligible has first come, it would enact a different meaning. Had they understood the meaning of the one in this, it would have sufficed them. This [misunderstanding of what the one means] is what had led them astray.

(19) The third is their ignorance that our statement, "Such and such [a thing when considered] inasmuch as it is such and such [a thing] is something other [than the thing in question], differing in definition from it," is a contradictory statement. This is similar to [the case when] an erring person is asked, "Is the human, inasmuch as he is the human, one human or many?" [and] answers, "He is either one or many." For the human inasmuch as he is the human is only the human. Inasmuch as he is the human, he is nothing other than the human. Oneness and multiplicity are other than the human. We have also finished with explaining this.

(20) The fourth [error] is their supposition that if we say that humanity exists always, permanently, this is the same as our saying [that] humanity is either one or many. This would only be the case if our saying "humanity" and [our saying] "humanity that is either one or many" are one and the same meaning. Similarly, they must not suppose that if they admit to themselves that humanity is permanent, then they are necessarily [committed to the view] that the one specific humanity is permanent so as to posit an eternal humanity.

(21) The fifth [error] is their belief that if material things are caused, then their causes are necessarily any of the things that can separate. For it is not the case that, if material things are caused and mathematical things are separate, then it follows necessarily that the mathematical things are their causes. Rather, [their causes] may be other substances that are not

فى مواضع أخر. فهؤلاء لم يعلموا أنا نقول لأشياء كثيرة إن معناها واحد، ونعنى بذلك أن أى واحد منها لو توهمناه سابقا إلى مادة هى بالحالة التى للأخر، كان يحصل منه هذا الشخص الواحد. وكذلك أى واحد منها سبق إلى الذهن منطبعا فيه كان يحصل منه هذا المعنى الواحد. وإن كان إذا سبق واحد تعطل الآخر فلم يعمل شيئًا كالحرارة التى لو طرأت على مادة فيها رطوبة أثرت معنى آخر أو تعرضت لذهن سبق إليه معنى رطوبة ومعقولها لفعلت معنى آخر. ولو أنهم فهموا معنى الواحد فى هذا لكفاهم. ذلك ما أضلهم.

(١٩) والثالث جهلهم بأن قولنا: إن كذا من حيث هو كذا شىء آخر مباين فى الحد له، قول متناقض؛ كقول المسئول الغالط إذا سئل هل الإنسان من حيث هو إنسان، إنسان واحد أو كثير؟ [٣١٦] فقال: واحد أو كثير؛ فإن الإنسان من حيث هو إنسان، إنسان فقط، وليس هو من حيث هو إنسان، شيئاً غير الإنسان. والوحدة والكثرة غير الإنسان، وقد فرغنا أيضاً من تفهيم هذا.

(٢٠) والرابع، ظنهم أنا إذا قلنا: إن الإنسانية توجد دائماً باقية، أن هذا القول هو قولنا إنسانية واحدة أو كثيرة. وإنما يكون هذا لو كان قولنا الإنسانية وإنسانية واحدة أو كثيرة معنى واحداً. وكذلك لا يجب أن يحسبوا أنهم إذا سلموا لأنفسهم أن الإنسانية باقية فقد لزمهم أن الإنسانية الواحدة بعينها باقية حتى يضعوا إنسانية أزلية.

(٢١) والخامس ظنهم أن الأمور المادية إذا كانت معلولة يجب أن تكون عللها أى أمور يمكن أن تفارق. فإنه ليس إذا كانت الأمور المادية معلولة وكانت التعليميات مفارقة يجب أن تكون عللها التعليميات لا محالة، بل ربما كانت جواهر أخرى ليست

among the nine categories.[11] Nor have they ascertained the core of the truth that the definitions of geometrical [figures] among mathematical [objects] absolutely do not dispense with matter, even though they can do without some kind of matter.[12]

(22) It seems that these are things for the ascertainment of which [certain] principles we have already discussed suffice. Let us, then, apply ourselves to [refuting] those who uphold [the doctrine] of mathematical objects.

Chapter [Three]

On refuting the doctrine [of the separate existence] of mathematical [objects] and exemplars

(1) We say: If among mathematical things there is a mathematical object separate from the sensible mathematical object at all, then in the sensible thing either there would be no mathematical object or there would be [a mathematical object]. If in the sensible thing there is no mathematical object, then it necessarily follows that there is no quadrilateral, circular, or enumerable sensible thing. If none of [these things] is sensible, then what way is there to establish their existence [or], indeed, [even] to imagine them? For the principle of their being imagined is likewise [derived] from sensible existence—so [much so] that, if we suppose, through our estimative faculty, an individual who has apprehended none of [these] by the senses, we will judge that he does not imagine, nor, indeed, intellectually apprehend any of them. However, we have established the existence of many of them in what is sensible.

(2) If [on the other hand] the nature of mathematical objects may also exist in sensible things, then there would be a consideration of that nature in itself. Its essence, then, either would correspond in definition and meaning with the separate [mathematical entity] or would differ from it. If it were different from it, then the intelligible mathematical objects would be things other than those we imagine and intellectually apprehend. We would [then] require a new proof to establish the existence [of the former] and, after this, [to] engage in examining the state of their separateness. Thus, what they have done in rendering [mathematical

من المقولات التسع. ولم يتحققوا كنه التحقيق أن الهندسيات من التعليميات لا تستغنى حدودها عن المواد مطلقاً، وإن استغنت عن نوع ما من المواد.

(٢٢) وهذه أشياء يشبه أن يكفى فى تحقيقها أصول سلفت لنا. فلنتجرد للقائلين بالتعليميات. [٣١٧]

[الفصل الثالث]
(ج) فصل
فى إبطال القول بالتعليميات والمثل

(١) فنقول: إنه إن كان فى التعليميات تعليمى مفارق للتعليمى المحسوس، فإما أن لا يكون فى المحسوس تعليمى ألبتة أو يكون. فإن لم يكن فى المحسوس تعليمى وجب أن لا يكون مربع ولا مدور ولا معدود محسوس. وإذا لم يكن شىء من هذا محسوسا، فكيف السبيل إلى إثبات وجودها بل إلى تخيلها؟ فإن مبدأ تخيلها كذلك من الوجود المحسوس حتى لو توهمنا واحدا لم يحس شيئًا منها لحكمنا أنه لا يتخيل بل لا يعقل شيئًا منها. على أنا أثبتنا وجود كثير منها فى المحسوس.

(٢) وإن كانت طبيعة التعليميات قد توجد أيضا فى المحسوسات فيكون لتلك الطبيعة بذاتها اعتبار. فتكون ذاتها إما مطابقة بالحد والمعنى للمفارق أو مباينة له. فإن كانت [مباينة][1] له فتكون التعليميات المعقولة أمورا غير التى نتخيلها ونعقلها ونحتاج فى إثباتها إلى دليل مستأنف، ثم نشتغل بالنظر فى حال مفارقتها. فلا يكون ما عملوا

---

[1] مفارقة. مباينة، ط

objects] eternal so as to dispense with establishing their existence, and in preoccupying themselves with giving priority to the task of showing their separateness, represents an unreliable course of action.

(3) If [the nature of the mathematical object in sensible things] corresponds with and shares [the] definition of [the separate mathematical object], then either those [mathematical objects] in sensible things have come to be by reason of their nature alone—but, then, how would that which has its definition become separate?—or else this is something that occurs to them through some cause (they being exposed to this, their definitions not preventing this [from] occurring to them). Thus, it would be the prerogative of these separate things to become material, and it would be the prerogative of these material things to become separated. But this is contrary to what they hold and [to that] upon which they built the basis of their view.

(4) Furthermore, this matter, which is conjoined with accidents, either will need the separated [entities] or will not. If it needs separated [entities], it would then only need the separated [things] other than itself for their natures, and hence the separated [things, in turn,] would also need other [separated things].[1] If it needed the separated [things] only because of what has accidentally occurred to it—so that, if it were not for that occurrence, it would not at all have needed the separated [things] and there would be no necessity at all for the existence of the separated [things]—then an accidental occurrence to the thing would necessitate the existence of something prior to it and which has no need of it. It will [also] render the separated things in need of [matter][2] in order that they would necessarily have existence.

(5) If this is not the case, but the existence of the separated [things] necessitates the existence [of matter] with this accident, then why is it that the accident is necessitated in [what is] other than [the separated things and] not in themselves, when the nature [of the separated and of the not-separated thing] agree? If [matter and accident] do not need the separated [things], then the separated [things] would not be in any manner whatsoever their causes, nor first principles. It follows necessarily that these separated [things] would be deficient. For this [mathematical] thing connected with matter has attached to it, by way of powers and actions, [things] that do not exist for the separated [thing]. How different is a simple human form[3] from the form of a living, active human!

عليه من الإخلاد إلى الاستغناء عن إثباتها والاشتغال بتقديم الشغل فى بيان مفارقتها عملا يستنام إليه.

(٣) وإن كانت مطابقة مشاركة له فى الحد فلا يخلو: إما أن تكون هذه التى فى المحسوسات إنما صارت فيها لطبيعتها وحدها، وكيف يفارق ماله حدها؟ وإما أن يكون ذلك أمرا يعرض لها بسبب من الأسباب، وتكون هى معرضة لذلك، وحدودها غير مانعة عن لحوق ذلك إياها. فيكون من شأن تلك المفارقات أن تصير مادية ومن شأن هذه المادية أن تفارق. وهذا هو خلاف ما عقدوه وبنوا عليه أصل رأيهم. [٣١٨]

(٤) وأيضا فإن هذه المادة التى مع العوارض إما أن تحتاج إلى المفارقات أو لا تحتاج إليها. فإن كانت تحتاج إلى مفارقات، فإنما تحتاج إلى مفارقات غيرها لطبائعها، فتحتاج المفارقات أيضا إلى أخرى. وإن كانت هذه إنما تحتاج إلى المفارقات لما عرض لها حتى لولا ذلك العارض لكانت لا تحتاج إلى المفارقات ألبتة، ولا كان يجب أن يكون للمفارقات وجود ألبتة، فيكون العارض للشىء يوجب وجود أمر أقدم منه وغنى عنه؛ ويجعل المفارقات محتاجة إليها حتى يجب لها وجود.

(٥) فإن لم يكن الأمر كذلك، بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض فلِمَ يوجَب العارض فى غيرها ولا يوجَب فى أنفسها، والطبيعة متفقة؟ وان كانت غير محتاجة إلى المفارقات فلا تكون المفارقات عللا لها بوجه من الوجوه ولا مبادئ أولى. ويلزم أن تكون هذه المفارقات ناقصة. فإن هذا [المقارن][1] للمادة تلحقه من القوى والأفاعيل مالا يوجد للمفارق. وكم الفرق بين شكل إنسانى ساذج وبين شكل إنسانى حى [فاعل][2].

---

[1] المفارق. المقارن، ب، بع، د، ط، م [2] كامل. فاعل، بع، د، ص، ط، م

(6) One is astonished by them, since they make the line abstracted in its subsistence from the surface, and the point from the line. What, then, combines the two in the natural body? Is it one nature in the two that necessitates this? Similarly, [something] must bring the two together, whether [this something] were a separated [thing] or another power—a soul, an intellect, or a Creator. Moreover, how is the line prior to the complete body in the way causes are prior when it is not its form? For the line is not the form of corporeality, nor does it enact [the body], nor is it its teleological end. Rather, if at all, it is the body which is complete [and] perfect in its dimensions that is the teleological end of the line and [something] other than it. Nor is [the line] the [body's] hyle. Rather, it is something that is consequent on it by way of [the body being] finite and its being cut.

(7) Moreover, the one who upholds the doctrine of numbers must make the inequality between things through augmentation and diminution of multiplicity. The difference between man and horse would consist in that one is "more [than the other]," the other "less." [But] "the less" always exists in "the more." Hence, one would exist in the other. From this, the entry of some opposites [subsumed] under others would necessarily follow, which is a false contradiction.

(8) Among those [thinkers] some make the units equal so that that by which the more differs from the less would be a part of the less. But some among them make the units also unequal. If these differ in definition, then they are not units except in an equivocal sense. If these do not differ in definition but are—after agreement in definition—greater and lesser, then either the increase of the greater of these is in terms of something in it in potency, as with measures (in which case unity would be a measure, not the principle of measure) [or] if the increase of the greater is in terms of something actually in it such as numbers, then unity would be plurality.

(9) It follows necessarily for those upholding the doctrine of numerical number, composing from it the forms of natural things, to do one of two things: They must either make for the separated existing number a finite termination—in which case its finitude would obtain at one limit

(٦) والعجب منهم إذ يجعلون الخط متجردا فى قوامه عن السطح، والنقطة عن الخط. فما الذى يجمعها فى الجسم الطبيعى؟ أطبيعة واحدة منهما توجب ذلك؟ فكذلك يجب أن يجمعهما لو كانت مفارقة أو قوة أخرى، نفس أو عقل أو بارى؛ ثم الخط كيف يتقدم الجسم التام تقدم العلل وليس هو صورته؟ فليس الخط صورة الجسمية ولا هو فاعله ٥ ولا هو غايته. بل إن كان ولا بد فالجسم التام الكامل فى الأبعاد هو غاية الخط وغيره. ولا هو هيولاه، بل هو شىء يلحقه من جهة ما يتناهى وينقطع.

(٧) وأيضا يلزم القائل [٣١٩] بالاعداد أن يجعل التفاوت بين الأمور بزيادة كثرة ونقصانها، فيكون الخلاف بين الإنسان والفرس أن أحدهما أكثر والآخر أقل، والأقل دائما موجود فى الأكثر. فيكون فى أحدهما الآخر. فيلزم من ذلك دخول بعض المتباينات تحت ١٠ بعض، وهو خلف فاسد.

(٨) ومن هؤلاء من يجعل الوحدات متساوية فيكون ما خالف به الأكثر الأقل جزءا من الأقل. لكن منهم من يجعل الوحدات أيضا غير متساوية. فإن كانت تختلف بالحد فليست وحدات إلا بالشتراك الاسم. وإن كانت لا تختلف بالحد لكنها بعد اتفاق فى الحد تزيد وتنقص، فإما أن يكون زيادة الزائد منها بشىء فيها بالقوة كالمقادير، فتكون الوحدة مقدارا ١٥ لا مبدأ مقدار، وإن كانت زيادة الزائد بشىء فيها بالفعل كالأعداد، فتكون الوحدة كثرة.

(٩) ويلزم القائلين بالعدد العددى المركبين منها صور الطبيعيات أن يعملوا أحد شيئين: إما أن يجعلوا للعدد المفارق الموجود نهاية، فيكون تناهيه عند حد من

rather than [any] other of the invented [limits] that remain unrealized[4]—or make it infinite, thereby rendering the forms of natural things infinite.

(10) These [latter] make the first unity other than each of the two unities that are in duality. Then they make the first duality other than the duality in trinity and prior to it, and similarly with what comes after trinity. This is impossible. For between the first duality and the duality in the trinity there is no essential difference, but [a difference] only through something accidental—namely, the conjoining of a thing to it. But the conjoining of one thing to another cannot negate its essence. If it were to negate its essence, it would not be conjoined [to it] because what is conjoined is conjoined to the existent. As for that which corrupts, it is not something that is conjoined [to another]. And how can unity corrupt the two unities [in duality] except by corrupting one by one the two? And how would unity be a corruptor of unity? If it were to corrupt it, there would be no duality. Rather, duality by the conjunction of [an additional] unity to it does not become different in essence from the duality in its existence not conjoined to unity. For unity through conjoining does not change in state, but renders the whole greater and keeps the part as it is.

(11) In brief, if the unities are similar and the composition is the same, the two natures would correspond, unless something accidental that changes and corrupts were to occur. It is impossible for the unities not to be similar. For number is formed from similar unities and nothing else.

(12) Some people among these, however, say that there attaches to duality inasmuch as it is duality a unity other than the unity of trinity, and as such the unity of duality is other than the unity of trinity. From this it necessarily follows that "tenness" is not composed of two "fivenesses" as the two "fivenesses" are, because the ones of the ten are other than the ones of "fiveness." Hence, "tenness" is not composed of two "fivenesses." Moreover, it follows necessarily that the ones of "fiveness" if it is a part of ten are different from its ones if it is part of fifteen. But perhaps they are

الحدود دون غيره من الاختراع الذى لا محصول له ، أو يجعلوه غير متناه فيجعلوا صور الطبيعيات غير متناهية .

(١٠) وهؤلاء يجعلون الوحدة الأولى غير كل وحدة من الوحدتين اللتين فى الثنائية ، ثم يجعلون الثنائية الأولى غير الثنائية التى فى الثلاثية وأقدم منها ، وكذلك فيما بعد الثلاثية . وهذا محال . فإنه ليس بين الثنائية الأول والثنائية التى فى الثلاثية فرق فى الذات بل فى عارض ، وهو مقارنة شىء له . ومقارنة الشىء للشىء لا يجوز أن تبطل ذاته . ولو أبطل ذاته ، لم يكن مقارنا ، لأن المقارن مقارن للموجود . وأما المفسد فغير مقارن . وكيف تكون الوحدة مفسدة للوحدتين [٣٢٠] إلا بإفسادها واحدا واحدا منهما ؟ وكيف تكون الوحدة مفسدة للوحدة؟ ولو أفسدتها لم تكن ثنائية . بل الثنائيه بمقارنة الوحدة إياها لا تصير مباينة فى الذات للثنائية بوجودها غير مقارنة للوحدة ؛ فإن الوحدة لا تتغير بالمقارنة حالا ، بل تجعل الكل أكثر وتذر الجزء على حاله .

(١١) وبالجملة إذا كانت الوحدات متشاكلة والتركيب واحداً كانت الطبيعتان متفقتين ، إلا أن يعرض شىء يغير ويفسد . ولا يجوز أن لا تكون الوحدات متشاكلة . فإن العدد يحدث من وحدات متشاكلة لا غير .

(١٢) على أن قوماً منهم يقولون إن الثنائية يلحقها من حيث هى ثنائية وحدة غير وحدة الثلاثية ، فكذلك تكون وحدة الثنائية غير وحدة الثلاثية . فيلزم أن تكون العشارية مركبة لا من خماسيتين على ما تكون به الخماسيتان ، لأن آحاد العشره غير آحاد الخماسية . فلا تتركب العشارية فى خماسيتين . ويلزم أن تكون آحاد الخماسية إنا كانت جزء عشرة مخالفة لآحادها إذا كانت جزء خمسة عشر . لكنهم عساهم يقولون : إن

saying, "The 'fiveness' in the fifteen is other than the 'fiveness' in the simple 'tenness' because it is the 'fiveness' of a 'tenness' which is part of fifteen." [If so,] it follows necessarily that, if "fiveness" is added to "tenness," it would not become fifteen, unless its ones undergo change—and all this is impossible.

(13) Moreover, if the "fiveness" of the ten is not equal to absolute "fiveness," then it would not be "fiveness" except in an equivocal [use of the] term. It becomes urgent [then] to understand the meaning of "fiveness" in [the ten] beyond the equivocation in expression. If [on the other hand] it is equal, then the ones in all of them would be equal, the same with dualities and trinities. The form of trinity, then, would exist within "fourness." But [according to these people] trinity is a form for a natural species; similarly, "fourness." There would then exist in natural species the species of contrary things. Thus, for example, if a certain number is a form for man and another number, either greater or smaller, a form for horse, then, if [the latter form] is greater [in number], the species man would exist in the [species] horse, and, if lesser, the species horse would exist in the [species] man. It follows necessarily, then, that there will be [one] form of species preceding [several] species and [one] form of species succeeding [several] species if some have greater composition than others and if the composition of species from [other] species does not run an infinite course. [Finally], how can there be an existing number having an essential order in terms of unity and duality that goes to infinity in act? The impossibility of this has been shown.[5]

(14) As for those who generate number through repetition with unity remaining constant for the one, the only meaning of repetition one understands in this is the bringing to be of something numerically other than the first. If repetition enacts number and each of the first and second does not have unity, then unity is not the principle for the composition of number. If the one inasmuch as it is one is unity and the second inasmuch as it is second is unity, then there are two unities. For unity is not repeated unless it would be there in one succession after another.[6] And this succession would have to be either temporal or essential. If [it is] temporal

الخماسية التى فى خمسة عشر غير الخماسية التى فى العشارية البسيطة، لأنها خماسية عشارية هى جزء من خمسة عشر. فيلزم أن تكون العشارية إذا أضيف إليها الخماسية لا تصير خمسة عشر أو تستحيل احادها، وذلك كله محال.

(١٣) ثم إن لم تكن خماسية العشرة مساوية للخماسية المطلقة فلا تكون خماسية إلا باشتراك الاسم. فبالحرى أن يتفهم معنى الخماسية فيما بعد المشاركة فى الفظ. وإن كانت مساوية [٣٢١] فتكون إذن الآحاد فى جميعها متساوية، ولتنائيات والثلاثيات. فتكون أيضا صورة الثلاثية موجودة فى الرباعية. لكن الثلاثية صورة لنوع طبيعى، والرباعية كذلك. فتكون الأنواع الطبيعية موجودة فيها أنواع أمور أخرى مخالفة. مثلا إذا كان عدد ما هو صورة للإنسان ثم عدد آخر صورة للفرس إما أكثر منه وإما أقل، فإن كان أكثر منه كان نوع الإنسان موحودا فى الفرس وإن كان أقل منه كان نوع الفرس موجودا فى الإنسان. فيلزم أن تكون صورة أنواع قبل أنواع وصورة أنواع بعد أنواع إذا كانت أشد تركيبا منها وإن لم يأخذ تركيب الأنواع من الأنواع مأخذا غير متناه. ثم كيف يكون عدد موجود له ترتيب ذاتى من الوحدانية والثنائية يذهب إلى غير النهاية بالفعل؟ وقد تبين استحالة هذا.

(١٤) وأما الذين يولدون العدد بالتكرير مع ثبات الوحدة للواحد فليس يفهم للتكرير فيه معنى إلا إيجاد شىء آخر غير الأول بالعدد. فإن كان العدد يفعله التكرير وليس كل واحد من الأول والثانى فيه وحدة فليس الوحدة مبدأ تأليف عدد. فإن كان الأول من حيث هو أول وحدة، والثانى من حيث هو ثان وحدة، فهناك وحدتان. فإن الوحدة لا تتكرر إلا بأن تكون هناك مرة بعد مرة. وهذه المرة إما أن تكون زمانية أو ذاتية. فإن كانت

and [unity] is not annihilated in the intermediate [stage], then it would be as it was [before], not something that has been repeated. If it ceases to exist and is then brought into being, then what has been brought into being is another individuality. If [the succession] is essential, then this [consequence] is more evident.

(15) Another [group of] people made postulated unity as hyle for number; another group made it as form because [unity] is predicated of everything. One is astonished by the Pythagoreans when they made the indivisible unities the principles of measures, knowing [full well] that measures regress in indivisibility *ad infinitum*.

(16) One group has said, "If unity associates with matter, it becomes a point. On the same analogy, duality becomes a line, trinity a surface, and being, a quadrilateral—a body. "[But if this were the case], then there would either be matter common to all [of these] or else each one of them would have another matter. If they have one [common] matter, then matter at one time would become a point, then it would change into a body, and then change [again] into a point. This—in addition to being impossible—necessitates that the point's being a principle for the body has no greater claim over the body's being the principle for the point; rather, both may well be among things that succeed one another over one subject. If [on the other hand] their materials differ, then in the matter of duality there would be no unity—in which case there would be no duality in the matter of duality. It follows, then, that these things cannot exist at all with each other.

(17) According to the ascertained doctrine, however, the point exists only in the line, which is in the surface, which is in the body, which is in matter. The point is not a principle except in the sense of being an extremity. In reality, however, it is body which is the principle in the sense that it is subject to having finitude obtain by it.

(18) One is astonished at one who makes augmentation and diminution a principle, making thereby the relative a principle. The relative is [something] that occurs accidentally to another among existents and is posterior to all things.

زمانية ولم تعدم فى الوسط فهى كما كانت [لا][١] أنها كررت. وإن عدمت ثم أوجدت فالموجدة شخصية أخرى. وإن كانت ذاتية فذلك أبين.

(١٥) وقوم جعلوا الوحدة كالهيولى للعدد وقوم جعلوها كالصورة لأنها تقال على الكل. والعجب من الفيثاغوريين إذ جعلوا الوحدات الغير المتجزئة مبادئ للمقادير، ٥ وعلموا أن المقادير تذهب إلى مذهب فى التجزؤ إلى غير النهاية. [٣٢٢]

(١٦) وقال قوم: إن الوحدة إذا قارنت المادة صارت نقطة. والثائية على ذلك القياس، إذا قارنتها فعلت خطاً، والثلاثية سطحا والرباعية جسما. ولا يخلو إما أن تكون المادة لها مشتركة، أو تكون لكل واحد منها مادة أخرى. فإن كانت لها مادة واحدة فتصير المادة تارة نقطة، ثم تنقلب جسما، ثم تنقلب نقطة. وهذا مع استحالته يوجب أن ١٠ لا يكون كون النقطة مبدأ للجسم أولى من أن يكون الجسم مبدأ للنقطة، بل ربما يكونان من الأمور المتعاقبة على موضوع واحد. وإن كانت موادها مختلفة، فلا توجد فى مادة الثنائية وحدة، فلا تكون فى مادة الثائية ثنايئة، ويلزم أن لا تكون هذه الأشياء ألبتة معا.

(١٧) وأما على مذهب التحقيق فليست النقطة موجودة إلا فى الخط، الذى هو فى السطح، الذى هو فى الجسم، الذى هو فى المادة. وليست النقطة مبدأ إلا بمعنى ١٥ الطرف. وأما بالحقيقة فالجسم هو المبدأ، بمعنى أنه معروض له التناهى به.

(١٨) والعجب ممن جعل المبدأ الزيادة والنقصان، فجعل المضاف مبدأ. والمضاف هو أمر عارض لغيره من الموجودات ومتأخر عن كل شىء.

---

[١] الا. لا، بع، ص، ط، م

(19) Moreover, how can they render multiplicity in existence? For the second unity that exists in multiplicity is related to the first, if it exists in itself. In what, then, does one unity differ from another? That whose existence is in itself necessary does not become multiple, and it differs from [another] thing only in substance, not numerically. If [multiplicity, as they conceive it,] comes about through the division of a unity, then unity is nothing else but measure. If it comes about through another cause, then unity has a cause existing in its nature and is not one of the things that [exist] by themselves and [not] one of the principles that exist and have no cause.

(20) Then how is it that they placed unity and plurality among the contraries and divided them into good and evil? Some of them inclined toward making number belong to the good because of what it includes by way of arrangement, composition, and order. Some inclined toward making unity belong to the good. But, if unity belongs to the good, how, then, is evil generated from the good? And how does the increase of good become evil? If [on the other hand] plurality is good and unity evil, then how does good result from the increase of evil? And how [can] the first and the principle be evil so that the better became the effect [and] the more deficient the cause?

(21) Some of them placed [both] number and unity within the category of the good and made hyle evil. If hyle is caused, it would have a cause which will be attributed either to hyle or to form. If it is attributed to hyle, you will [immediately] know what is intended by [such a] statement.[7] If it is attributed to form, then how does the good engender evil? If it is not caused, then it is necessary in itself. It would then be either receptive of division or denuded [of divisibility]. If in itself it is receptive of division, then it is measure composed of units, according to their opinion, in which case it also belongs to the good. If in itself it is not divisible, then its essence is unitary, and the unitary inasmuch as it is unitary is good; for, according to them, the good has no meaning other than except its being unity and order [composed] of number—unity, for them, being more worthy of this.

(١٩) ثم كيف يمكنهم أن يجعلوا فى الوجود كثرة؟ فإن الوحدة الثانية التى توجد فى الكثرة مضافة إلى الأولى إن كانت موجودة لذاتها ، فبماذا تباين وحدة وحدة؟ وواجب الوجود بذاته لا يتكثر ولا يباين شيئا إلا بالجوهر لا بالعدد . وإن جاءت بانقسام وحدة فليست الوحدة إلا مقدارا . وإن جاءت بسبب آخر فالوحدة لها علة موجودة فى طبيعتها وليست من الأمور التى بذاتها ومن المبادئ التى توجد ولا سبب لها . [٣٢٣] ٥

(٢٠) ثم كيف جعلوا الوحدة والكثرة من الأضداد وقسموها الى الخير والشر؟ فمنهم من مال الى أن يجعل العدد من الخير لما فيه من الترتيب والتركيب والنظام ، ومنهم من مال إلى أن يجعل الوحدة من الخير . فإذا كانت الوحدة من الخير ، فكيف تولد من خير شر؟ وكيف صار ازدياد الخير شرا؟ وإن كانت الكثرة خيرا والوحدة شرا ، فكيف حصل من ازدياد الشر خير؟ وكيف كان الأول والمبدأ شرا حتى صار الأفضل [معلولا][١] والأنقص علة؟ ١٠

(٢١) ومنهم من جعل العدد والوحدة من باب الخير ، وجعل الشر الهيولى . والهيولى إن كانت معلولة فيكون لها علة تستند إلى هيولى أو إلى صورة ، فإن كانت تستند الى هيولى فستقف على ما يقصد بالكلام . وان كانت تستند إلى صورة فكيف يولد الخير الشر؟ وإن لم تكن معلولة فهى واجبة بذاتها . فإما أن تكون قابلة للانقسام أو مجردة؛ فإن كانت قابلة للانقسام فى نفسها فهى مقدار مؤلف من آحاد على رأيهم ، فهى أيضا من الخير . وإن كانت غير منقسمة فى ذاتها فذاتها وحدانية ، والوحدانية – بما هى وحدانية – خير؛ إذ ليس عندهم للخير معنى إلا كونه وحدة ونظاما من العدد ، والوحدة أولى عندهم بذلك . ١٥

---

[١] معلوما . معلولا

(22) If they make unity's being unity other than its being good, then all their principles are contradicted. And if they make the unitary goodness, it would necessarily follow from this that hyle, because it is unitary, is goodness. Moreover, if the unitary includes goodness but [the latter] is 5 [something] that attaches to it, being foreign to it, then let the thing to which [goodness] attaches be separated from it, and then this very same inquiry [continues to be] necessary for it.

(23) [Moreover,] how are warmth, coldness, heaviness, and lightness generated from number so that there would be a number that necessi- 10 tates that something move upward and a number that necessitates that something move downward? The falsity of this is [so obvious a thing] that there is no need to undertake showing [it].

(24) Some people among them made the things [that exist] to be generated from a number that corresponds with a quality and exists 15 with it. As such, the principles would not be numbers [alone], but numbers, qualities, and other things. And this, for them, is impossible.

(25) Know, after all this, that mathematical things do not separate from goodness. This is because they are in themselves possessors of an abundant share of arrangement, order, and symmetry. Thus, each of 20 them is in accordance with what it ought to have. And this is the good of all things.

(٢٢) فإن جعلوا كون الوحدة وحدة غير كونها خيرا، انتقضت أصولهم كلها. وإن جعلوا الوحدانية خيرية، لزم من ذلك أن تكون الهيولى - لأنها وحدانية - خيرية. ثم إن كانت الوحدانية فيها خيرية، ولكنها لاحق لها غريب، فلتجرد الملحوق به، يلزمه هذا البحث بعينه.

٥ (٢٣) ثم كيف يتولد من الأعداد حرارة وبرودة وثقل وخفة حتى يكون عدد يوجب أن يتحرك الشيء إلى فوق وعدد يوجب أن يتحرك الشئ إلى أسفل؟ فإن بطلان هذه مما يغنى عن تكلف إبانة. [٣٢٤]

(٢٤) على أن قوما منهم جعلوا الأشياء تتولد من عدد يطابق كيفية ويوجد معها. فتكون المبادئ ليست أعدادا، بل أعدادا، وكيفيات وأمورا أخرى؛

١٠ وهذا محال عندهم.

(٢٥) واعلم بعد هذا كله أن التعليميات لا تفارق الخيرية. وذلك لأنها فى أنفسها ذوات حظ وافر من الترتيب والنظام والاعتدال. فكل شيء منها على ما ينبغى أن يكون له. وهذا خير كل شيء.

B O O K E I G H T
On knowing the First Principle of all existence and on knowing His attributes; [consisting of] seven chapters

Chapter [One]

On the finitude of the efficient and the receptive causes

(1) Now that we have arrived at this stage in our book, it behooves us to conclude it with [the question] of the knowledge of the First Principle of all existence—whether He exists, whether He is one (having no companion in His rank, and no equal)—and to indicate His rank in existence, the ordering of the existents and their ranks below Him, and the state of return to Him, [in all this] seeking His help.

(2) The first thing we ought to do in this is to show that the causes are in all respects finite, that in each of their classes there is a first principle, that the Principle of all of them is one, that He differs from all [other] existents, that He alone is the Necessary Existent, and that, in the case of every [other] existent, the beginning of its existence is from Him.

(3) We say: As for [the fact] that the cause of a thing's existence coexists with it, it is [something] that has been previously presented and ascertained for you.[1]

المقالة الثامنة

فى معرفة المبدأ الأول للوجود كله ومعرفة صفاته سبعة فصول

[الفصل الأول]

(ا) فصل

فى تناهى العلل الفاعلية والقابلية ٥

(١) [٣٢٧] وإذ قد بلغنا هذا المبلغ من كتابنا ، فبالحرى أن نختمه بمعرفة المبدء الأول للوجود كله وأنه هل هو موجود ، وهل هو واحد لا شريك له فى مرتبته ولا ندَّ له ، وندل على مرتبته فى الوجود ، وعلى ترتيب الموجودات دونه ومراتبها ، وعلى حال العود إليه ، مستعينين به .

١٠ (٢) فأول ما يجب علينا من ذلك أن ندل على أن العلل من الوجوه كلها متناهية ، وأن فى كل طبقة منها مبدأ أول ، وأن مبدأ جميعها واحد ، وأنه مباين لجميع الموجودات ، واجب الوجود وحده ، وأن كل موجود فمنه ابتداء وجوده .

(٣) فنقول : أما أن علة الوجود للشىء تكون موجودة معه فقد سلف لك وتحقق .

(4) We then say: If we suppose an effect and suppose for it a cause, and for its cause a cause, it is impossible that for every cause there would be a cause *ad infinitum*. [This is] because, [with regard to] the effect, its cause, and the cause of its cause, if all [three] are considered in relation to each other, the cause of the cause would be a first absolute cause to the two things, the two things having the relation of being an effect to it, even though they would differ in that one is an effect through an intermediary [and] the other an effect without an intermediary. This [being an absolute cause] would not be the case either with the last or the middle [effect] because the middle—which is the cause that is contiguous wi h the effect—is a cause of one thing only, whereas the [second] effect is not a cause of anything. Each of the three has a special characteristic. The special characteristic of the extreme which is caused is that it is not the cause of anything. The special characteristic of the other extreme is that it is the cause of all that is other than itself. The special characteristic of the intermediary is that it is the cause of one extreme and the effect of another extreme.

(5) The intermediary [will have this special characteristic] regardless of whether [it] is one or more than one and, if it is more than one, regardless of whether it is finitely ordered or infinitely ordered. For, if it is ordered in terms of a finite plurality, then the sum of the number between the two extremes would be as one intermediary that shares the specific characteristic of the intermediacy with respect to the two extremes, and each of the two extremes will [still] have [its] special characteristic.

(6) Similarly, if it is ordered as an infinite plurality and the extreme is not realized,[2] then the entire infinite extreme would share in the special characteristic of intermediacy. [This is] because whatever aggregate you take [from this infinite chain] would be a cause for the existence of the last effect and would [itself] be caused, since each of one [of its members] would be caused and the aggregate would be dependent in its existence on it. What is dependent on what is caused is [itself] caused, except that this aggregate is a condition for the existence of the last effect and a cause of it. And, the more you add, [enlarging] the encompassment [of the intermediaries], the judgment regarding the infinite would remain [the same]. Hence, it is impossible for an aggregate of causes to exist without including an uncaused cause and a first cause. For [otherwise] all of what is infinite would be an intermediary, yet without an extreme, and this is impossible. The statement of one who says that they—I mean, the causes

(٤) ثم نقول: إنا إذا فرضنا معلولا، وفرضنا له علة، ولعلته علة، فليس يمكن أن يكون لكل علة علة بغير نهاية، لأن المعلول وعلته وعلة علته إذا اعتبرت جملتها فى القياس الذى لبعضها إلى بعض كانت علة العلة علة أولى مطلقة للأمرين، وكان للأمرين نسبة المعلولية إليها، وإن اختلفا فى أن أحدهما معلول بمتوسط والآخر معلول بغير متوسط. ولم يكن كذلك الأخير، ولا المتوسط لأن المتوسط - الذى هو العلة المماسة للمعلول - علة [٣٢٨] لشىء واحد فقط والمعلول ليس علة لشىء. ولكل واحد من الثلاثة خاصية. فكانت خاصية الطرف المعلول أنه ليس علة لشىء، وخاصية الطرف الآخر أنه علة للكل غيره، وكانت خاصية المتوسط أنه علة لطرف ومعلول لطرف.

(٥) وسواء كان الوسط واحداً أو فوق واحد، فإن كان فوق واحد، فسواء ترتب ترتيبا متناهيا أو ترتب ترتيبا غير متناه؛ فإنه إن ترتب فى كثرة متناهية كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة تشترك فى خاصية الواسطة بالقياس إلى الطرفين، ويكون لكل واحد من الطرفين خاصية.

(٦) وكذلك إن ترتب فى كثرة غير متناهية ولم يحصل الطرف، كان جميع الطرف غير المتناهى مشتركا فى خاصية الواسطة، لأنك أى جملة أخذت كانت علة لوجود المعلول الأخير، وكانت معلولة، إذ كل واحد منها معلول، والجملة متعلقة الوجود بها، ومتعلق الوجود بالمعلول معلول، إلا أن تلك الجملة شرط فى وجود المعلول الأخير وعلة له. وكلما زدت فى الحصر كان الحكم إلى غير النهاية باقيا. فليس يجوز إذن أن تكون جملة علل موجودة وليس فيها علة غير معلولة، وعلة أولى. فإن جميع غير المتناهى يكون واسطة بلا طرف وهذا محال. وقول القائل إنها - أعنى العلل قبل العلل - تكون

preceding causes—are infinite ([this] with his admitting the existence of two extremes such that there would be two extremes and, between them, infinite intermediaries) does not impede the purpose we are after: namely, to establish the [existence of the] first cause.

5 (7) However, the statement of one who says that there are here two extremes and infinite intermediaries is a statement he utters with his tongue, without conviction. This is because, if [the intermediary] has an extreme, then it is finite in itself. For, if what is enumerated does not reach its extreme, then this is a meaning that pertains to the enumer-10 ated, not a meaning pertaining to the thing itself. For a thing to be finite consists in its having an extreme, and whatever there is between two extremes is necessarily limited by the two.

(8) Thus, it has become evident from all these statements that there is here a first cause. For, [even] if that which is between the two extremes 15 were not finite and the extreme exists, then that extreme would be a first for what is infinite and a cause that is not caused.

(9) This explanation is suitable to be made an explanation for the finitude of all the classes of the kinds of causes, even though we have used it with respect to the efficient causes. Indeed, you have known that what-20 ever has an order is finite by nature. This is in the *Physics*,[3] even though it was similar to somewhat of an intrusion there. Let us, then, proceed to show the finitude of causes that are parts of the existence of a thing and [that are] temporally prior. These are the causes that are specifically designated as "elemental." These constitute that [thing] from which 25 a[nother] thing comes to be by being an essential part of the [first] thing.

(10) In brief, understand by our saying "a thing from [another] thing" that something that belonged to a first thing entered the existence of a second. [This is] either the substance or essence belonging to the first thing (as, for example, the human in the boy, when it said that from 30 him a man came to be), or a part of the substance and essence that belonged to the first thing (as, for example, the hyle in the water, when it is said that air comes to be from it). Do not take into consideration what is understood of somebody's statement that such and such is from such and such if the latter is posterior to it, where the expression "from" 35 indicates nothing of the essence of the first, but only posteriority.

بلا نهاية مع تسليمه لوجود الطرفين، حتى يكون طرفان وبينهما وسائط بلا نهاية، ليس يمنع غرضنا الذى نحن فيه، وهو إثبات العلة الأولى.

(٧) على أن قول القائل: أن ههنا طرفين ووسائط بغير نهاية قول يقوله باللسان، دون الاعتقاد. وذلك لأنه إذا كان له طرف فهو متناه فى نفسه، فإن كان المحصى [٣٢٩]
٥ لا ينتهى إلى طرفه، فإن ذلك معنى فى المحصى لا معنى فى الشىء نفسه. وكون الأمر فى نفسه متناهيا، هو أن يكون له طرف، وكل ما بين الطرفين فهو محدود ضرورة بهما.

(٨) فقد تبين من جميع هذه الأقاويل أن ههنا علة أولى. فإنه وإن كان ما بين الطرفين غير متناه، ووجد الطرف، فذلك الطرف أول لما لا يتناهى، وهو علة غير معلول.

(٩) وهذا البيان يصلح أن يجعل بيانا لتناهى جميع طبقات أصناف العلل، وإن كان
١٠ استعمالنا له فى العلل الفاعلية؛ بل قد علمت أن كل ذى ترتيب فى الطبع، فانه متناه، وذلك فى الطبيعيات، وإن كان كالدخيل فيها. فلنقبل على بيان تناهى العلل التى تكون أجزاء من وجود الشىء ومتقدمة فى الزمان، وهى العلل التى تختص باسم العنصرية، وهى ما يكون عنه الشىء، بأن يكون هو جزءاً ذاتيا للشىء.

(١٠) وبالجملة اعتبر بقولنا شىء من شىء أن يكون قد دخل فى وجود الثانى أمر
١٥ كان للشىء الأول، إما الجوهر والذات الذى للشىء الأول، مثل الإنسان فى الصبى، إذا قيل إنه كان منه رجل، أو جزء من الجوهر والذات الذى للشىء الأول، مثل الهيولى فى الماء، إذا قيل: إنه كان منه هواء. ولا تعتبر المفهوم من قول القائل: كان كذا من كذا، إذا كان بعده، ولم تدل لفظ «من» على شىء من ذات الأول، بل على البعدية فقط.

(11) We say: A thing's being in another—not in the sense of [being] after the [other] thing, but in the sense that in the second there is something from the first included in its substance—is said in two ways:

(12) One of the two is in the sense that the first is what it is in that it moves by nature toward perfecting [itself] through the second. An example of this is the boy who is a boy only because he is on the path toward manhood. If he becomes a man, he does not undergo corruption but becomes complete. [This is] because no substantial thing is removed from him—nor, moreover, an accidental thing, except what is connected with deficiency and by his being still in potency with respect to final perfection.

(13) The second [way] is that it is not in the nature of the first [thing] to move toward the second, even though the disposition to receive its form adheres to it necessarily—not, however, with respect to its quiddity but by way of that which carries its quiddity. And, if the second is from it, it is not from its substance that is in actuality, except in the sense of "after," but is from part of its substance—namely, the second part connected with potentiality. An example of this is water that becomes air only by the casting off of its watery form from its hyle, the form of air becoming realized for it.

(14) The first part, as it will not escape you, [is the one] where the substance belonging to the first [thing] will be the very [substance] that is realized for the second [thing]. [In the case of] the second part, it is not the very substance of the first [thing] that is realized for the second, but only a part of it, and the substance [in the first thing] undergoes corruption.

(15) Since, in the first of the two divisions, there is some substance which is prior [but now] existing in that which is posterior,[4] it is either the very [substance that existed in the prior] or part of it. The second [thing] would be the sum of the substance of the first and a perfection added to it. And, since it has been previously known that the finite thing existing in actuality does not have actual parts—whether in terms of measure or meaning—that have orderings that are infinite, we will thereby dispense

(١١) فنقول: إن كون الشىء من الشىء لا بمعنى بعد الشىء، بل بمعنى أن فى الثانى أمراً من الأول داخلا فى جوهره، يقال على وجهين:

(١٢) أحدهما بمعنى أن يكون الأول إنما هو ما هو بأنه بالطبع يتحرك إلى الاستكمال بالثانى، كالصبى إنما هو صبى لأنه فى طريق السلوك إلى الرجلية مثلا. فإذا صار رجلا لم [٣٣٠] يفسد، ولكنه استكمل، لأنه لم يزل عنه أمر جوهرى، ولا أيضا أمر عرضى، إلا، يتعلق بالنقص، وبكونه بالقوة بعدُ إذا قيس إلى الكمال الأخير.

(١٣) والثانى أن يكون الأول ليس فى طباعه أن يتحرك إلى الثانى، وإن كان يلزمه الإستعداد لقبول صورته، لا من جهة ماهيته، ولكن من جهة حامل ماهيته. وإذا كان منه الثانى، لم يكن من جوهره الذى بالفعل إلا بمعنى بعد، ولكن كان من جزء جوهره، وهو الجزء الثانى الذى يقارن القوة؛ مثل الماء إنما يصير هواء بأن تخلع عن هيولاه صورة المائية، ويحصل لها صورة الهوائية.

(١٤) والقسم الأول كما لا يخفى عليك، يحصل فيه الجوهر الذى للأول بعينه فى الثانى. والقسم الثانى لا يحصل الجوهر الذى فى الأول بعينه فى الثانى، بل جزء منه ويفسد ذلك الجوهر.

(١٥) ولما كان فى أول القسمين جوهر ما هو أقدم موجوداً فيما هو أشد تأخراً كان هو بعينه، أو هو بعض منه؛ وكان الثانى هو مجموع جوهر الأول وكمال مضاف إليه. ولما كان قد علم فيما سلف أن الشىء المتناهى الموجود بالفعل لا يكون له أبعاض بالفعل، كانت أبعاضاً مقدارية أو معنوية لها تراتيب غير متناهية، فقد استغنينا بذلك

with engaging in showing whether or not it is possible for a subject of this sort to precede [another] subject, [and so on] *ad infinitum.*[5]

(16) As for the second of the two divisions, the necessity of finitude in it is also obvious. [This is] because the first [thing] is the second only in potency, by reason of the opposition between its form and the form of the second. This opposition is confined to the transformation of the two extremes in that each of the two is subject to the other, so that this is corrupted [to become] that and that [is corrupted to become] this. At this point, neither of the two is in reality prior to the other, but its priority would be accidental—in terms, that is, of individuality, not in terms of specificity. For this reason, the nature of water does not have a greater claim to be the principle of air than [the nature] of air has [to be the principle of] water; rather, it is as though the two are equivalent in existence.[6] As for this individual [instance] of water, it can be [a principle] for this individual [instance] of air. And there is nothing to impede matters if it so happens that these individual [instances] have neither an end nor a beginning.

(17) We are not speaking here about what in its individuality (not in its specificity) is a principle and what is accidentally (not essentially) a principle. For we allow that there are infinite causes in the past and future. But it is incumbent on us to show finitude in the things that are causes in their essences. This is the state of affairs in the second of the two divisions—[this] after we also seek assistance from what has been said in the *Physics.*

(18) The first part, however, is the one where [the thing] in itself is a subjective [material] cause. But the converse, whereby the second becomes a cause of the first, does not obtain. For, inasmuch as the second is at [the stage] of completion and the first at [the stage] of moving toward completion, it is not possible that there would be a movement toward completion after completion has been realized in the way that it is possible for completion to take place after the movement toward completion. Thus, it is possible for a man to [come to be] from a boy, but it is not possible for a boy [to come to be] from a man.

عن أن نشتغل ببيان أنه هل يمكن أن يكون موضوع من هذا القبيل قبل موضوع بلا نهاية، أو لا يمكن.

(١٦) وأما الثانى من القسمين فإنه من الظاهر أيضاً وجوب التناهى فيه، لأن الأول إنما هو بالقوة الثانى لأجل المقابلة التى بين صورته وبين صورة الثانى. وتلك المقابلة تقتصر ٥ فى الإستحالة على الطرفين بأن يكون كل واحد من الأمرين موضوعاً للآخر، فيفسد هذا إلى ذاك، [٣٣١] وذاك إلى هذا. فحينئذ بالحقيقة لا يكون أحدهما بالذات متقدما على الآخر، بل يكون تقدمه عليه بالعرض، أى باعتبار الشخصية دون النوعية. ولهذا ليس طبيعة الماء أولى بأن تكون مبدأ للهواء من الهواء للماء، بل هما كالمتكافئين فى الوجود. وأما هذا الشخص من الماء فيجوز أن يكون لهذا الشخص من الهواء، ولا يمنع أن يتفق أن ١٠ لا يكون لتلك الأشخاص نهاية أو بداية.

(١٧) وليس كلامنا ههنا فيما هو بشخصيته مبدأ لا بنوعيته، وفيما هو بالعرض مبدأ لا بالذات. فإنا نجوز أن تكون هناك علل قبل علل بلا نهاية فى الماضى والمستقبل. وإنما علينا أن نبين التناهى فى الأشياء التى هى بذواتها علل، فهذا هو الحال فى ثانى القسمين، بعد أن نستعين أيضا بما قيل فى الطبيعيات.

١٥ (١٨) والقسم الأول هى الذى هو بذاته علة موضوعية، ولا ينعكس فيصير الثانى علة للأول. فإن الثانى لما كان عند الاستكمال، والأول عند الحركة إلى الاستكمال، لم يجز أن تكون حركة إلى الاستكمال بعد حصول الاستكمال، كما يجوز أن يكون الاستكمال بعد الحركة إلى الاستكمال. فجاز رجل من صبى ولم يجز صبى من رجل. [٣٣٢]

Chapter [Two]

Concerning doubts adhering to what has been said, and the resolution thereof

(1) We have preferred in this exposition to stay close to what has been stated in the first teaching in the book bearing the name The Lesser Alpha. There are doubts about this subject that we must bring forth, and [we will] then devote ourselves to resolving them. Thus, someone may say:

(2) "The First Teacher did not exhaust the division in [the case of] a thing's being from another, because he stated this [only] in two respects. One of the two is a thing's generation from another that is contrary to it—in general, generation [from another] by way of transformation. The second is the thing's completing itself through the thing toward which it moves and which is in the process of generation.

(3) "This does not exhaust the division, because everything that is generated from another will first be generated in two ways—namely, either that the first, from which [the thing] is generated, [remains] in the way it exists, nothing of it ceasing to exist, only the notion of preparedness or what relates to it becoming corrupted; or that the first [is such that] it is only possible for the second to be generated from it by the ceasing to exist of something from [this] first.

(4) "The first part [is such that] it is either [the case] that the thing is generated from it only when [the latter] is disposed [for such] and, thus, [the generated thing] becomes actual all at once, without adopting a [gradual] path; or only [when] it is disposed, and [the generated thing] becomes actual through a continuous motion, wherein it is in [a state] between pure disposition and pure completion.

(5) "Thus, the generated thing in the first part is related to having been generated from one state, as [in] our saying, 'From one ignorant of such and such a matter, there came to be one knowledgeable [of it].' The generated thing in the second part is, at one time, related to being generated from a state following a [gradual] path, as when we say, 'A man came to be from a boy'; and, at another [time, it is related to being generated] from a state of being only disposed, as when we say, 'A man is

[الفصل الثانى]

(ب) فصل

فى شكوك تلزم ما قيل وحلها

(١) ونحن فقد آثرنا فى هذا البيان أن نحاذى المذكور منه فى التعليم الأول فى المقالة الموسومة بألف الصغرى، ثم على هذا الموضوع شكوك يجب أن نوردها ثم نتجرد لحلها . فمن ذلك، أن لقائل أن يقول :

(٢) إن المعلم الأول لم يستوف القسمة فى كون الشىء من شىء آخر، لأنه ذكر ذلك على وجهين : أحدهما ، كون الشىء عن آخر يضاده، وبالجملة الكون الذى على سبيل الاستحالة؛ والثانى، كون الشىء المستكمل عن المتحرك إليه والذى فى طريق الكون.

(٣) وهذا غير مستوف للقسمة، لأن كل ما يكون عن الشىء يكون أولا على وجهين، وهو أنه لا يخلو : إما أن يكون الأول المكون منه هو على وجود ذاته لم يبطل منه شىء، ولم يفسد إلا معنى الاستعداد أو ما يتعلق به، وإما أن يكون الأول إنما أمكن أن يكون منه الثانى بزوال شىء من الأول.

(٤) والقسم الأول لا يخلو : أن يكون عنه الشىء، وقد كان مستعداً فقط، فخرج إلى الفعل دفعة من غير سلوك، أو يكون قد كان مستعداً فقط فخرج إلى الفعل بحركة متصلة كان فيها بين الاستعداد الصرف وبين الاستكمال الصرف. [٣٣٣]

(٥) فيكون الكائن فى القسم الأول ينسب أنه كان عن حالة واحدة، كقولنا : كان عن الجاهل بأمر كذا عالم. والكائن فى القسم الثانى ينسب أنه كان تارة عن حالة سالكا، كقولنا كان من الصبى رجل، وتارة عن حالة مستعدا فقط كقولنا : كان عن المنى رجل.

generated from a sperm.' For the designation 'boy' is for the one prepared to become perfected as a man while on the way [to becoming a man], whereas the term 'sperm' is [applied] to the one prepared to become a human without the condition of being on the way [to becoming
5 a human].

(6) "Thus the First Teacher has left out from the divisions that which completion is, where that from which it is generated is not related to the motion that is towards perfection. Moreover, not every actualization from a pure preparedness is a perfection. For the soul may believe
10 the erroneous opinion and move from potentiality to actuality regarding it. But [it] would not be by way of perfection, nor, moreover, by way of transformation.

(7) "Also, generable things are formed from the elements. They thus become transformed when mixed, but not corrupted in their essential
15 forms, as you have known. Hence, the mixture would not exist in them, not because the opposite of the mixture ceases to exist, but simply because of its nonexistence. This division would not belong to the division exemplified by air coming to be from water. This is because the elements do not become corrupted in their species but become transformed. Nor does
20 it belong to the division exemplified by the man coming to be from the boy. [This is] because this is not convertible; thus, the boy would not come to be with the corruption of the man, whereas [in the former case] it is convertible. Thus, from the mixture there would come to be something that becomes mixed after the corruption of the [first] mixture.
25 (8) "Moreover, [Aristotle] did not discuss the subject inasmuch as it is the subject, but only in terms of what the expression 'generation from a thing' indicates. It is known that this is not said of every relation of the generated thing to its subject. For [that thing] among[1] [the things] disposed to have a thing generated through perfecting itself has no name
30 with respect to its being [something that has] a disposition; and no change from its state prior to its becoming something actualized accompanies it. Thus, it is not said that a thing is generated from it. Hence, it is not said that a man is generated from the human, but [only] from the boy.

فإن اسم الصبى هو للمستعد أن يستكمل رجلا ، وهو فى السلوك ، واسم المنى للمستعد أن يكون إنسانا لا بشرط أن يكون فى السلوك.

(٦) فقد ترك المعلم الأول من الأقسام ما كان استكمالا ، وكان الكون منه غير منسوب إلى الحركة نحو الاستكمال. وأيضا فإنه ليس كل خروج عن استعداد صرف إلى فعل استكمالا . فإن النفس تعتقد الرأى الخطأ فيخرج إلى الفعل فيه من القوة ، ويكون ليس عل سبيل الاستكمال. ولا أيضا على سبيل الاستحالة.

(٧) وأيضا فإن العناصر تتكون منها الكائنات فتكون مستحيلة عند الامتزاج غير فاسدة فى صورها الذاتية على ما علمت ، فيكون المزاج غير كائن فيها [لا][1] لزوال ضد المزاج بل عدمه فقط ، فيكون هذا القسم ليس هو من القسم الذى مثل له بكون الهواء من الماء . وذلك لأن العناصر لا تفسد فى أنواعها عند المزاج بل تستحيل ، ولا من القسم الذى مثل له بكون الرجل من الصبى ؛ لأنه كان لا ينعكس ؛ فلا يكون الصبى بفساد الرجل، وههنا ينعكس ، فيكون من الممتزيج شىء عنه امتزج بعد فساد المزاج.

(٨) وأيضاً فإنه إنما تكلم لا على الموضوع، بما هو الموضوع، بل بما يدل عليه لفظ الكون من الشىء . ومعلوم أن هذا لا يقال لكل نسبة للمتكون إلى موضوعه؛ فإن ما كان من [٣٣٤] المستعدات التى يكون منها الشىء بالاستكمال لا اسم له من جهة ما هو مستعد ، ولا يلحقه تغير عن حالته التى له قبل الخروج إلى الفعل. فلا يقال إن الشىء كان منه. فلا يقال كان من الإنسان رجل، ولكن من الصبى ، لأن الصبى اسم له من جهة ما هو ناقص، ولأنه لا يتم إلا باستحالات أيضا فى طريق السلوك. فكأنه لما سمى كان له معنى يدل عليه لاسم يزول عنه عند الخروج إلى الفعل؛ كأنه ما لم يتوهم فيه زوال أمر ما ،

---

[1] ساقطة

[This is] because 'boy' is a name for [the boy] by way of his being incomplete and because he becomes complete only through transformations [that take place] also on the way of development. It is as though, when named [it] has a meaning indicating a name that will cease [to apply to] him once he becomes actualized [as a man]. It is as though, as long as one does not imagine the ceasing to exist of something in it by virtue of which it deserves the name, one does not say that something is generated from it. From this it comes out that the formation of that in which the generated thing's relation to the subject is not named is not included in this division; and from this it comes out that the relation to the subject is accidental, not essential. [This is] because the boy inasmuch as he is a boy cannot become man such that he would be [both] boy and man. Rather, the meaning understood by the term 'boy' is corrupted so that it becomes 'man.' Thus, in the last analysis, generation from the boy comes to have the meaning of 'after'; and, moreover, [Aristotle] would then be talking only about the subjects that are accidental.

(9) "Moreover, if air is generated from water, then either it is, in some manner, its element, or it is not. If it is not, then preoccupation with its mention is vain. If it is, then it does not necessarily follow that, if the air changes in its active quality into water, thus becoming an element of it, it would not change in some other quality and thereby become an element of another thing—for example, if, in its moistness, it becomes an element of fire without reverting back into water. The same would apply to fire with respect to another quality not contrary to which air [was] transferred. The material causes would, hence, regress infinitely without reverting back to [a former state]. Thus, it has not become evident from what he posited that it must necessarily revert [to its former state], but only the possibility of [such] reversion has become evident. The possibility of finitude is connected with this. [However,] this is not what he is seeking after, his quest being the necessity of finitude."

(10) Let us now begin with resolving these doubts. We say:

(11) The words of the First Teacher are best [understood as] pertaining only to the principles of substance inasmuch as it is substance, not inasmuch as it is substance subjected to the occurrence to it of that which would neither render its substantiality subsistent nor, moreover, perfect it. Hence, his discourse on the generation of substance from its element or from a subject belonging to it would be either by way of the species of substance absolutely, or by way of the perfection of the species of substance.

كان له بسببه استحقاق الاسم، لم يقل إنه يكون منه شيء. فيعرض من هذا أن تكون ما لا يسمى فيه نسبة الكائن إلى الموضوع غير داخل فى هذه القسمة ويعرض منه أن تكون النسبة إلى الموضوع بالعرض لا الذى بالذات، لأن الصبى بما هو صبى لا يجوز أن يصير رجلا، حتى يكون هو صبيا ورجلا. بل يفسد المعنى المفهوم من اسم الصبى حتى ٥ يصير رجلا. فيكون الكون من الصبى آخر الأمر بمعنى بعد ويكون أيضاً إنما يتكلم على الموضوعات التى بالعرض.

(٩) وأيضاً فإنه لا يخلو: إما أن يكون الماء إذا كان منه الهواء عنصراً له بوجه، أو لا يكون. فإن لم يكن فالاشتغال بذكره باطل. وإن كان فليس يجب إذا كان الهواء يستحيل فى كيفيته الفاعلة إلى المائية، فيصير عنصراً له أن لا يستحيل فى كيفية أخرى، ١٠ فيصير عنصراً لشىء آخر، مثلا فى رطوبته فيصير عنصراً للنار من غير أن يرجع ماء؛ ثم كذلك النار فى كيفية أخرى غير مقابلة للتى فيها استحال إليها الهواء. فتكون العلل المادية تذهب إلى غير نهاية، من غير أن ترجع؛ فإذن [٣٣٥] لم يتبين من وضعه أنه يجب أن يرجع لا محالة، بل بان إمكان الرجوع. ويتعلق بذلك إمكان التناهى. فليس ذلك مطلوبه، بل مطلوبه وجوب التناهى.

١٥ (١٠) ولنشرع الآن فى حل هذه الشكوك فنقول:

(١١) الأولى أن يكون كلام المعلم الأول، إنما هو فى مبادئ الجوهر – بما هو جوهر – لا بما هو جوهر معروض له ما لا يقوم جوهريته، ولا أيضاً يكمله. فيكون كلامه فى كون الجوهر من عنصره، أو من موضوع له، إما على سبيل كون نوع الجوهر مطلقاً، وأما على سبيل كون كمال نوع الجوهر.

(12) It is also the most appropriate thing to [understand] his discourse to pertain to natural, not artificial, generation. If this is the case, then the element would be an essential part in the existence of the existing being and also of the thing generated from it. I do not mean by "essential" that it is necessary for the existence of what is composed from it and another. For this [state of affairs] exists also for the element in engendered beings that are not essential—as, for example, [the existence of] the element in a white body. But by "essentiality" I mean that the element's being a part is something essential to [the thing], so that that element will not subsist in actuality unless it is a part of that thing—or [a part] of that for which the thing is a natural perfection, since [the element] would then be part of a substance or something else governed by the same rule [that governs the substance]. [I do] not [mean] that the element would [initially] subsist without that [thing] and that, subsequently, it would come about for it to become part of [something] composed of it and of an accident in it that neither renders it subsistent nor perfects that which it renders subsistent (whereby its being a part would be essential [only] with respect to the composite and would not be essential with respect to itself). Rather, it must never be devoid of being a part.

(13) If this is the case, the subject is not without one of two [alternative] things.

(14) [The first alternative] is that it is rendered subsistent either by this thing or by another that takes its place. Thus, there would have been in it, prior to the occurrence of the engendered form, some other thing that plays the same role in rendering it subsistent, except that [the form] would not [now] coexist with that [thing]. Hence, from the element and [from] that thing there would have occurred a substance, [but] when the second came to be, that [former] composite substance became corrupted. This, then, is one of the two [alternative] divisions.

(15) [The second alternative] is that the element may be rendered subsistent, not by this thing that has been engendered, but by a form which has not been completed in terms of what naturally belongs to it. It has, however, come to be in such a way that it merely rendered matter subsistent, without the realization of that thing which is by nature the final cause of this form. Thus, the substance would have become realized, but not realized perfectly in [its] nature. If, then, that perfection belongs to it by nature (natural power being the principle of motion toward perfection that is by nature), it follows by necessity that such a thing would not exist in its state of natural wholeness for a time wherein there is

(١٢) والأولى أيضاً أن يكون كلامه فى الكون الطبيعى دون الصناعى. وإذا كان كذلك كان العنصر جزءاً ذاتياً فى وجود الكائن وأيضاً فى وجود المتكون منه. لست أعنى بالذاتى أنه يكون ضرورياً لوجود المركب منه ومن غيره، فإن هذا أيضاً موجود للعنصر فى الأكوان غير الذاتية، مثل العنصر فى الجسم الأبيض. ولكن أعنى بالذاتية أن ٥ يكون كون العنصر جزءاً أمراً ذاتياً له، فلا يقوم ذلك العنصر بالفعل إلا أن يكون جزءاً لذلك الشىء أو لما الشىء كماله الطبيعى، إذ يكون جزءاً لجوهر أو لآخر، حكمه حكمه، لا أن يكون العنصر يقوم دون ذلك، ثم عرض له أن صار جزءاً من مركب منه ومن عرض فيه، ليس هو مقوماً له ولا مكملا لما يقومه، فيكون كونه جزءاً هو ذاتى بالقياس إلى المركب، وليس ذاتياً بالقياس إلى ذاته، بل يجب أن لا يعرى عن كونه جزءاً.

١٠ (١٣) وإذا كان كذلك، لم يخل الموضوع من أحد أمرين:

(١٤) إما أن يكون متقوماً بهذا الشىء أو بآخر يقوم مقامه، فيكون قد كان فيه قبل حصول الصورة الحادثة فيه شىء آخر يقوم مقامها فى تقويمه إلا أنها لا تجتمع مع هذا؛ [٣٣٦] فيكون قد كان حصل من العنصر ومن ذلك الشىء جوهر، فلما كان الثانى فسد ذلك الجوهر المركب. وهذا أحد القسمين.

١٥ (١٥) وإما أن يكون العنصر قد يقوم لا بهذا الشىء الذى حدث، ولكن بصورة غير مستكملة فيما لها بالطبع، ولكنها قد حصلت بحيث يقوّم المادة فقط، ولم يحصل الأمر الذى هو علة غائية لهذه الصورة بالطبع؛ فيكون الجوهر قد حصل ولم يحصل كاملا بالطبع. وإذا كان ذلك الكمال كمالا له بالطبع، والقوة الطبيعية مبدأ الحركة إلى الكمال الذى بالطبع، فيلزم ضرورة أن لا يكون هذا الشىء موجوداً على سلامته الطبيعية زماناً

no impediment for it, while not moving by nature toward that perfection. It follows necessarily, then, in this division, that the thing possessing the disposition is in motion toward perfection.

(16) It has become clear, then, that all the types of the generation of substance that are considered in this way fall necessarily under one of these two divisions; likewise, [it is clear that], in all the types of the generation of one thing from another, the recipient in both [divisions] is an essential part, considered [both] in itself and considered with respect to the composite.

(17) One should not say that it is possible that the natural power does not move toward its perfection due to the lack of an external helper or [because of] a preventive impediment—an example of the first being the absence of sunlight for grains and seeds, and of the second, diseases that cause wilting. The answer to this is that the words of the First Teacher are not about that which necessarily moves in actuality. Rather, they pertain to that which [is such] that, if there were no impediment to its nature and where the natural causes that naturally assist its nature exist, then it would be moving toward perfection and it would be on the way of development.

(18) It has become evident, then, that the rest of the divisions are not intended in this investigation, [but] only the division mentioned [above]. Indeed, [applying] this rule in the rest of the divisions would not be sound. For it is possible in [what is] other than the generation of substance that, if we suppose a subject with which one begins, that it would continue—by reason of accidental matters—to acquire one disposition after another without coming to an end. An example of this is wood. For, whenever you inform it with a certain shape, it becomes disposed through this for some [other] thing; and, if its disposition is actualized, it becomes disposed for something else. The case is similar with the soul in its apprehension of the intelligibles—and it seems that there is nothing to impede [the application of] this idea in natural transformations.

لا عائق له فيه وهو غير متحرك بالطبع إلى ذلك الكمال؛ فإذن يلزم ضرورة فى هذا القسم أن يكون المستعد متحركا إلى الكمال.

(١٦) فقد ظهر إذن أن جميع أصناف كون الجوهر الذى بحسب هذا النظر هو داخل تحت أحد هذين القسمين ضرورة؛ وكذلك جميع أصناف ما هو كون الشىء ٥ عن شىء يكون ذلك القابل فى كليهما جزءاً ذاتياً باعتباره فى نفسه، وباعتباره بالقياس إلى المركب.

(١٧) وليس لقائل أن يقول: إنه يجوز أن تكون القوة الطبيعية لا تتحرك إلى كمالها لإعواز معين من خارج أو عائق مانع. مثال الأول فقدان ضوء الشمس فى الحبوب والبذور؛ ومثال الثانى الأمراض المذبلة. فالجواب عن ذلك أن كلام المعلم الأول ليس ١٠ فى الذى يكون لا محالة يتحرك بالفعل، بل فى الذى لو لم يكن عائق لطبيعته، وكانت الأسباب الطبيعية المعاضدة بالطبع لطبيعته موجودة، كان متحركا إلى الكمال وكان فى طريق السلوك. [٣٣٧]

(١٨) فقد ظهر إذن أن سائر الأقسام غير مقصودة فى هذا البحث إلا القسم المذكور؛ بل هذا الحكم غير صحيح فى سائر الأقسام. فانه يجوز فى غير كون الجوهر ١٥ إذا فرضنا موضوعاً مبتدأ أن لا يزال يكتسب استعداداً بعد استعداد لأمور عرضية من غير أن يتناهى، كالخشب. فإنك كلما شكلته بشكل استعد بذلك لأمر، وإذا خرج استعداده إلى الفعل، استعد لأمر آخر. وكذلك النفس فى إدراك المعقولات، ويشبه أن تكون الاستحالات الطبيعية لا يمنع فيها هذا المعنى.

(19) As for the difficulty that has been mentioned concerning the generation of things from the elements, that it does not belong to either of the two divisions, its resolution becomes evident from what has been said—namely, that the element singly is not disposed for the reception of animal and vegetative forms, but that this disposition is realized for it by means of the quality that occurs in it through mixture. And in the mixture there necessarily occurs some transformation in terms of a natural thing belonging to it, even though it is not [something] that renders [it] subsistent. Hence, its relation to the form of the mixture belongs to the division of what comes to be through transformation. If the mixture occurs in it, then the reception of the animal form would be a perfection of that mixture for it and [its] nature would move it toward [that perfection]. Thus, its relation to the animal form would be [akin to the] relation of the form of the boy to the man. For this reason, the animal form is not corrupted to become purely a mixture, just as the boy does not come to be from the man, whereas the mixture becomes corrupted to what the simple form necessitates, as in the case of water transforming into air. Animal is not an element of the substance of elements but is transformed to them inasmuch as they are simple.

(20) [This] mixture and simplicity therefore succeed each other over the subject. Simplicity does not render the substance of the element subsistent but completes the nature of each of them inasmuch as it is simple. Thus, fire would be pure fire in [terms of] the quality that is in it that is a necessary concomitant of its form, the same being the case with water and with every one of the elements. Therefore, the generation of animal relates two [types of] generation, each with a governing rule proper to it with respect to the necessity of finitude. It is, thus, also included in the two mentioned divisions [above].

(21) As for the difficulty that arises with respect to the fact that [Aristotle] took from the elements only that of which it is habitually said that a thing is generated from it, not that [of which] it is not habitually [so said], the answer to this difficulty is that the rules governing things do not change with respect to names, but one must seek the meaning. Let us, then, seek [the meaning], and let us know the [true] state of affairs regarding it. We say:

(١٩) وأما الشبهة المذكورة فى كون الأشياء من العناصر، وأنه ليس على أحد القسمين، فحلها يظهر أيضاً مما قد قيل، وهو أن العنصر مفردا ليس مستعداً لقبول الصور الحيوانية والنباتية، بل يحصل له ذلك الاستعداد بالكيفية التى يحدث فيه بالمزاج. والمزاج يحدث فيه لا محالة استحالة ما فى أمر طبيعى له، وإن لم يكن مقوماً. فتكون نسبته إلى صورة المزاج من القسم الذى يكون بالاستحالة. وإذا حصل فيه المزاج كان قبول صورة الحيوانية له استكمالا لذلك لمزاج، ويتحرك الطبع به إليه. فتكون نسبته إلى صورة الحيوانية نسبة الصبى إلى الرجل. فلذلك ليست تفسد الصورة الحيوانية إلى أن تصير مجرد مزاج، كما لا يكون الصبى من الرجل، ويفسد المزاج إلى موجب الصورة البسيطة، كما يستحيل الماء إلى الهواء. وليس الحيوان عنصراً لجوهر العناصر، بل يستحيل إليها من حيث هى بسيطة.

(٢٠) فيكون إذن الامتزاج والبساطة يتعاقبان على الموضوع. والبساطة ليست تقوم جوهر العناصر ولكن تكمل طبيعة كل واحد منها، من حيث هو بسيط. فتكون النار ناراً صرفة فى الكيفية التى فيها، اللازمة لصورتها، وكذلك الماء، وكذلك كل واحد من العناصر. فإذن كون الحيوان يتعلق بكونين، ولكل واحد منهما حكم يخصه من وجوب التناهى. فهو داخل أيضاً فى القسمين المذكورين. [٣٣٨]

(٢١) وأما الشبهة التى تعرض من جهة أنه إنما أخذ من العناصر ما جرت به العادة بأن يقال: إن الشىء منه دون ما لم تجربه العادة، فالجواب عن تلك الشبهة هو أنه ليس تتغير أحكام الأشياء من جهة الاسماء، ولكن يجب أن يقصد المعنى؛ فلنقصد ولنعرف الحال فيه فنقول:

(22) If the element or subject from which a thing is generated precedes [the generated] thing in time, then it has, in terms of its priority, a special characteristic which will not exist when [the generated thing] is realized—namely, the strong disposition. The substance is only generated from [the element] because of its disposition to receive its form. If the disposition ceases to exist with the actualization [that takes place], then the substance would exist, and it is impossible to say that it is being generated from [the disposition].

(23) If, then, with respect to the disposition, it did not have a name, but one takes for it its name which it has in itself and which also belongs to it when it is not possible for the thing to be generated from it, [this] would not be the name with which the meaning of generation is connected. If it did not have a name with respect to disposition, then it cannot be expressed by utterance, even if the meaning is realized in existence. And, if the meaning belonging to the thing named is realized in [something] other than the thing named, then its rule governing the meaning [of the latter] would be identical with the rule governing the meaning of the [former], even though the nonexistence of the name prohibits its rule governing the utterance from being identical with the rule governing the utterance of [the former].

(24) If we take the statement that would belong to that name if it were posited, we would be able, then, to say about everything, "It comes to be from the element belonging to it." For example, it would be possible for us to say, "The rational soul comes to be from an ignorant soul disposed to knowledge," except that we disallow the use of the expression "generation" for what is outside generation in substance. Thus, we are not permitted to say concerning the rational soul, "It came to be from a soul disposed toward knowledge." But this is necessarily allowed in substances, and this is what we are speaking about. Nonetheless, as I consider it, this rule does not differ with respect to substances and their essences and substances with their states.

(25) As for the statement of that [person] who says,[2] "This would be a coming to be from something in the sense of 'after' [another]," [the answer is that there] is not any meaning of "after" that would render void the generation we are seeking.[3] For the generated thing comes to be after that from which it is generated. Rather, what the First Teacher rejected as spurious and did not discuss is that there is no other meaning

(٢٢) إن العنصر أو الموضوع الذى يكون منه الشىء إذا كان يتقدمه فى الزمان، فإن له من جهة تقدمه له خاصية لا تكون مع حصوله له، وهى الاستعداد القوى. وإنما يتكون الجوهر منه لأجل استعداده لقبول صورته. واما إذا زال الاستعداد بالخروج إلى الفعل، وجد الجوهر وكان محالا أن يقال إنه متكون منه.

٥ (٢٣) فإذا لم يكن له من جهة الاستعداد اسم، بل أخذ له اسمه الذى لذاته الذى يكون له أيضاً عندما لا يجوز أن يتكون منه الشىء، لم يكن هو الاسم الذى يتعلق بمعناه التكون. فإن لم يكن له من جهة الاستعداد اسم، لم يمكن أن يقال باللفظ، وإن كان المعنى حاصلا فى الوجود؛ وإذا كان المعنى الذى يكون للمسمى حاصلا فى غير المسمى كان حكمه فى المعنى حكم ذلك، وإن كان عدم الاسم يمنع أن يكون حكمه ١٠ فى اللفظ حكم ذلك.

(٢٤) فإذا أخذنا القول الذى يكون لذلك الاسم لو كان موضوعاً أمكننا حينئذ أن نقول فى كل شىء: إنه يكون من العنصر له؛ مثلا أمكننا أن نقول: إن النفس العاقلة تكون من نفس جاهلة مستعدة للعلم، إلا أن نمنع استعمال لفظ يكون فيما خلا التكون الذى فى الجوهر. فلا يجوز أن نقول فى النفس العاقلة: إنها كانت من نفس مستعدة للعلم؛ ولكن ١٥ يجوز لا محالة فى الجواهر، وكلامنا فيها. على أنه فيما أحسب لا يختلف هذا الحكم فى الجواهر مع ذواتها، وفى الجواهر مع أحوالها. [٣٣٩]

(٢٥) وأما قول هذا القائل: إن هذا يكون كوناً من الشىء بمعنى بعد، فليس إذا كان بمعنى بعد كيف كان، لم يكن الكون الذى نقصده؛ فإنه لا بد فى كل كون عن شىء أن يكون الكائن بعد ما عنه كان، إنما الذى يزيفه المعلم الأول ولا يتعرض له هو أن لا يكون

[involved] except posteriority, as in the example he gives and explains. If, however, it is generated from the thing in the sense of being posterior to it, in that there remains in it from the substance that [the generator] had that which is also [part] of the substance of the second, then it is not 5 [generated from it] in the sense of [being] posterior only, and this would be the thing we are discussing.

(26) As for the statement of that [person] who says, "[Aristotle] discussed the element that is accidental, not the element that is essential," a sophism befell it, for the reason that the element for generation is not 10 identical with the element for rendering something subsistent in the consideration [of this matter], even though in essence it is one and the same. For the element in essence for generation is an essence connected with potentiality, whereas the element in essence for rendering [something] subsistent is an essence connected with actuality. Each of them is 15 an element by accident to that to which it is not an element by essence. [Aristotle's] discussion is concerned with the element that is for generation, not for rendering [something] subsistent. Thus, he would only have taken the element by accident if he had taken the element for generation as a principle for rendering [something] subsistent. For the boy is not an 20 element for the rendering of the man subsistent, nor would the subsistence of the man be from him; but he is an element for the coming to be of the man, and [it is] from him [that] the coming to be of the many takes place.

(27) If someone says, "The First Teacher is discussing the principles 25 of subsistence absolutely, why, then, does he avoid [discussing] the element belonging to substance in its subsistence—as, for example, the subject of the heavens—restricting himself to the element belonging to substance in its generation?" The answer to this is [as follows]:

(28) The element of its subsistence is part of it, existing in it in actu- 30 ality. The finitude of things existing in actuality within something finite existing in actuality is not problematic. Howbeit, he who has advanced to study this science and has known the rest of what has preceded will find problematic, in the matter of the finitude and infinity of causes, only [the question] of whether the same [state of affairs] obtains in the 35 elements that are potentially one after the other, differing in proximity and remoteness.

(29) As for the other doubt concerning the discourse about water and air, its solution is easy for one who has known our discussion about the elements where we discussed generation and corruption. The dis- 40 course here, however, pertains to generation of one thing from another

هناك معنى غير البعدية، مثل المثل الذى يضربه ويشرحه. وأما إذا كان من الشىء بمعنى أن كان بعده، بأن بقى له من جوهره الذى كان أولا ما هو أيضاً من جوهر الثانى، لم يكن بمعنى بعد فقط، وكان الذى كلامنا فيه.

(٢٦) وأما قول هذا القائل: إنه تكلم فى العنصر الذى بالعرض دون العنصر الذى بالذات، فقد وقعت فيه مغالطة بسبب أن العنصر للكون ليس هو بعينه العنصر للقوام فى الاعتبار، وإن كان هو هو بالذات. فإن العنصر بالذات للكون هو ذات مقارنة للقوة، والعنصر بالذات للقوام هو ذات مقارنة للفعل، وكل واحد منهما هو عنصر بالعرض لما ليس هو عنصراً له بالذات. وكلامه فى العنصر الذى للكون، لا فى الذى للقوام. فيكون إنما أخذ العنصر بالعرض لو أخذ العنصر الذى للكون مبدأ للقوام. فإن الصبى ليس عنصراً لقوام الرجل ولا يكون منه قوام الرجل، ولكنه عنصر لكون الرجل ويكون منه كون الرجل.

(٢٧) فإن قال قائل: إن المعلم الأول إنما يتكلم فى مبادئ الجوهر مطلقاً، فلم أعرض عن العنصر الذى للجوهر فى قوامه، مثل موضوع السماء، واقتصر على العنصر الذى للجوهر فى كونه؟ فالجواب عن ذلك:

(٢٨) أن عنصر قوامه جزء منه، وهو معه بالفعل، ولا يشكل تناهى الأمور الموجودة بالفعل فى شىء متناه موجود بالفعل. على أن من بلغ أن يتعلم هذا العلم، [٣٤٠] ووقف على سائر ما سلف، فإنما يشكل عليه من أمر تناهى العلل ولا تناهيها أنه هل يمكن أن يكون كذلك فى العناصر التى بالقوة واحداً بعد آخر مختلفة بالقرب والبعد.

(٢٩) وأما الشك الآخر فى حديث الماء والهواء، فحله سهل على من وقف على كلامنا فى العناصر، حيث تكلمنا فى الكون والفساد. على أن الكلام ههنا فى كون

essentially. Every change from that which is in essence is in one opposition, being confined to it. Thus, that which is essentially generated from it becomes necessarily corrupted in terms of it. The same applies to the other [instance] as well, so that the totality of changes becomes restricted, each class of them confined to two extremes, the one reverting to the other. Thus, all the mentioned difficulties have been resolved.

Chapter [Three]

On showing the finitude of the final and formal causes; on proving [the existence of] the first principle in an absolute manner; on making decisive the statement on the first cause absolutely and on the first cause restrictedly, showing that what is absolutely a first cause is a cause for the rest of the causes

(1) As for the finitude of the final causes, [this] becomes clear to you from the place in which we attempted to establish their existence and [where] we resolved the doubts concerning them. For, if the existence of the final cause is established, its finitude is established. This is because the perfect [final] cause is the one for the sake of which all things are, it itself not being for the sake of anything else. For, if beyond the perfect [final] cause there is a perfect [final] cause, the first would be for the sake of the second. The perfect [final] cause would thus not be a perfect [final] cause, when it has been supposed to be a perfect [final] cause. If this is the case, then whoever allows perfect [final] causes to proceed continuously one after the other would have denied causes that in themselves are perfect [and final], negating the nature of the good which is the perfect [final] cause, since the good is that which is sought for its own sake, everything else being sought for its sake. For, if something is sought for the sake of some other thing, then it would be [merely] beneficial, not a true good.

(2) It has thus become clear that rendering the infinity of perfect [final] causes necessitates the removal of perfect [final] causes. For, whoever allows the possibility that beyond every perfect end there is a perfect end annuls the rational act. For it is self-evident that the rational being

الشىء من الشىء بالذات. وكل تغير من الذى بالذات فهو فى مضادة واحدة مقتصر عليها . فيكون الذى كان عنها بالذات يفسد إليها ضرورة، وفى الأخرى كذلك، فتكون جملة التغيرات محصورة، وكل طبقة منها مقتصرة على طرفين نرجع بأحدهما على الآخر. فقد انحلت جميع الشبه المذكورة.

[الفصل الثالث]
(ج) فصل

فى إبانة تناهى العلل الغائية والصورية وإثبات المبدأ الأول مطلقاً ، وفصل القول فى العلة الأولى مطلقاً ، وفى العلة الأولى مقيداً ، وبيان أن ما هو علة أولى مطلقة علة لسائر العلل.

(١) وأما تناهى العلل الغائية فيظهر لك من الموضع الذى حاولنا فيه إثباتها وحللنا الشكوك فى أمرها . فإن العلة الغائية إذا ثبت وجودها ثبت تناهيها ؛ وذلك لأن العلة التمامية هى التى تكون سائر الأشياء لأجلها ، ولا تكون هى من أجل شىء آخر. فإن كان وراء العلة التمامية علة تمامية كانت الأولى لأجل الثانية، فلم تكن الأولى علة تمامية، وقد فرضت علة تمامية. [٣٤١] فإذا كان كذلك، فمن جوز أن تكون العلل التمامية تستمر واحدة بعد أخرى، فقد رفع العلل التمامية فى أنفسها ، وأبطل طبيعة الخير التى هى العلة التمامية، إذ الخير هو الذى يطلب لذاته، وسائر الأشياء تطلب لأجله. فإذا كان شىء يطلب لشىء آخر كان نافعاً لاخيراً حقيقيا .

(٢) فقد اتضح أن فى إيجاب لا تناهى العلل التمامية رَفْعَ العلل التمامية؛ فإن من جوز أن وراء كل تمام تماماً فقد أبطل فعل العقل. فإنه من البين بنفسه أن العاقل إنما يفعل ما

performs only whatever rational act he performs because he seeks an objective and a final end. [This is] so much so that, if an agent among us were to perform an act without having a rational purpose, it is said that he is acting frivolously and recklessly, that he acts not inasmuch as he is someone possessing reason but inasmuch as he is an animal.

(3) If this is the case, then the things which the rational person qua rational person enacts must be limited, yielding objectives that are sought for their own sake. And, if the rational act can have only a limited objective—this not belonging to the rational act inasmuch as it is a rational act, but inasmuch as it is an act through which the agent seeks an end, and, hence, it is as it is by way of being something having a purpose—then its having a purpose disallows the possibility of there being a purpose for every purpose. It is thus obvious that the statement of someone who says that beyond every purpose there is a purpose is not true. As for natural and animal acts, it has also been known from other places that they are for the sake of teleological ends.

(4) Regarding the formal cause of the thing, the finitude [of formal causes] is quickly understood from what has been said in the *Logic* and from what has been known regarding the finitude of the parts existing in actuality for the thing according to a natural order—that the complete form of a thing is one, that the multiple comes about from it by way of generality and particularity, that generality and particularity require the natural order, and that that which has a natural order is known to be finite. Reflecting on this much [of the matter] is sufficient and dispenses with lengthy elaboration.[1]

(5) We [now] begin and say: If we say [that something is] a first efficient principle—rather, a first absolute principle—then it must necessarily be one. If, however, we say [it is] a first elemental principle and a first formal principle and the like, [such a principle] would not have the same necessity of being one as the necessity of this in the Necessary Existent. [This is] because none of [these causes] would be a first absolute cause because the Necessary Existent is one and has the status of the efficient principle. Hence the one, the Necessary Existent, would also be a cause of these first [causes].

يفعل بالعقل لأنه يؤم مقصوداً وغاية، حتى إنه إذا كان فاعل ما منا يفعل فعلا وليس له غاية عقلية، قيل إنه يعبث ويجازف ويفعل لا بما هو ذو عقل، ولكن بما هو حيوان.

(٣) وإذا كان هذا هكذا، فيجب أن تكون الأمور التى يفعلها العاقل بما هو عاقل محدودة، تفيد غايات مقصودة لأنفسها. وإذا كان الفعل العقلى لا يكون إلا محدود الغاية، وليس ذلك للفعل العقلى من جهة ما هو فعل عقلى، بل من جهة ما هو فعل يؤم به الفاعل الغاية، فهو إذن كذلك من جهة ما هو ذو غاية، فإذن كونه ذا غاية يمنع أن يكون لكل غاية غاية. فظاهر أنه لا يصح قول القائل: إن كل غاية وراءها غاية. وأما الأفعال الطبيعية والحيوانية، فقد علم أيضاً فى مواضع أخرى أنها لغايات.

(٤) وأما العلة الصورية للشىء فيفهم عن قريب تناهيها بما قيل فى المنطق، وبما علم من تناهى الأجزاء الموجودة للشىء بالفعل على ترتيب طبيعى، وأن الصورة التامة للشىء واحدة، وأن الكثير يقع منها على نحو العموم والخصوص، وأن العموم والخصوص يقتضى الترتيب الطبيعى، وماله ترتيب طبيعى فقد علم تناهيه. وفى تأمل هذا القدر كفاية وغنية عن التطويل. [٣٤٢]

(٥) ونبتدئ فنقول: إذا قلنا مبدأ أول فاعلى، بل مبدأ أول مطلق فيجب أن يكون واحدا. وأما إذا قلنا علة أولى عنصرية، وعلة أولى صورية، وغير ذلك، لم يجب أن تكون واحدة وجوب ذلك فى واجب الوجود، لأنه لا تكون ولا واحد منها علة أولى مطلقا، لأن واجب الوجود واحد، وهو فى طبقة المبدأ الفاعلى. فيكون الواحد الواجب الوجود هو أيضا مبدأ وعلة لتلك الأوائل.

(6) It has become evident from this and from what we have previously explained that the Necessary Existent is numerically one. It has [also] become evident that everything other than Him, if considered in itself, [is found to be] possible in its existence and hence caused, and it is seen that, [in the chain of things] being caused, [the caused existents] necessarily terminate with Him. Therefore, everything, with the exception of the One who in His essence is one and the existent who in His essence is an existent, acquires existence from another, becoming through it an existent, being in itself a nonexistent. This is the meaning of a thing's being created—that is, attaining existence from another. It has absolute nonexistence which it deserves in terms of itself; it is deserving of nonexistence not only in terms of its form without its matter, or in terms of its matter without its form, but in its entirety. Hence, if its entirety is not connected with the necessitation of the being that brings about its existence, and it is reckoned as being dissociated from it, then in its entirety its nonexistence becomes necessary. Hence, its coming into being at the hands of what brings about its existence is in its entirety. No part of it, in relation to this meaning, is prior in existence—neither its matter nor its form, if it possesses matter and form.

(7) Hence, the whole, in relation to the first cause, is created. Its act of bringing into being that which comes to be from it would entirely rule out nonexistence in the substances of things. Rather, it is an act of bringing into existence that absolutely prevents nonexistence in things that bear perpetualness. This, then, is absolute creation. Bringing into existence [in the] absolute [sense] is not any kind of bringing into existence. And everything is originated from that One, that One being the originator of it, since the originated is that which comes into being after not having been.

(8) [Now,] if this posteriority were temporal, then the antecedent precedes it and ceases to exist with its origination. The [antecedent] would, hence, be described as something that was before and is now no more. Hence, nothing would have become disposed to become originated unless there had been something before it that ceases to exist by its coming into existence. Thus, origination from absolute nonexistence—which is creation—becomes false and meaningless. Rather, the posteriority here is essential posteriority. For, the state of affairs that a thing possesses from itself precedes that which it has from another. If it has existence and necessity from another, then from itself it has nonexistence and

(٦) فقد بان من هذا ومما سلف لنا شرحه، أن واجب الوجود واحد بالعدد، وبان أن ما سواه إذا اعتبر ذاته كان ممكنا فى وجوده، فكان معلولا، ولاح أنه ينتهى فى المعلولية لا محالة إليه. فإذن كل شىء إلا الواحد الذى هو لذاته واحد، والموجود الذى هو لذاته موجود، فإنه مستفيد الوجود عن غيره، وهو أيْس به، ولَيْس فى ذاته. وهذا معنى كون الشىء مبدَعا أى نائل الوجود عن غيره، وله عدم يستحقه فى ذاته مطلق، ليس إنما يستحق العدم بصورته دون مادته، أو بمادته دون صورته، بل بكليته. فكليته إذا لم تقترن بإيجاب الموجد له، واحتسب أنه منقطع عنه وجب عدمه بكليته. فإذن إيجاده عن الموجد له بكليته. فليس جزء منه يسبق وجوده بالقياس إلى هذا المعنى، لا مادته ولا صورته، إن كان ذا مادة وصورة.

(٧) فالكل إذن بالقياس إلى العلة الأولى مبدَع. وليس إيجاده لما يوجد عنه إيجادا [يمنع][١] العدم ألبتة من جواهر الأشياء، بل إيجادا يمنع العدم مطلقا فيما يحتمل السرمد. فذلك هو الإبداع المطلق. والتأييس المطلق ليس تأييسا ما. وكل شىء حادث عن ذلك الواحد، وذلك الواحد محدِث له إذ المحَدث هو الذى كان بعد مالم يكن.

(٨) وهذا البعد إن كان زمانيا سبقه القبل وعدم مع حدوثه، فكان شىء هو الموصوف بأنه قبله، وليس الآن. [٣٤٣] فلم يكن يتهيأ أن يحدث شىء إلا وقبله شىء آخر يعدم بوجوده، فيكون الإحداث عن الليس المطلق، وهو الابداع، باطلا لا معنى له. بل البعد الذى ههنا هو البعد الذى بالذات. فإن الأمر الذى للشىء من تلقاء نفسه قبل الذى له من غيره. وإذا كان له من غيره الوجود والوجوب فله من نفسه العدم والامكان،

---

[١] يمكن. يمنع

possibility. Its nonexistence was prior to its existence, and its existence is posterior to nonexistence, [involving] a priority and posteriority in essence.[2] Hence, in the case of everything other than the First, the One, its existence comes about after not having been—[a nonbeing] that it
5 itself deserves.

Chapter [Four]

On the primary attributes of the principle that is necessary in its existence

(1) There has now been established for you something whose exis-
10 tence is necessary. It has [also] been established for you that the Necessary Existent is one. Hence, the Necessary Existent is one, nothing sharing with Him in His rank, and thus nothing other than Him is a necessary existent. Since nothing other than Him is a necessary existent, He is the principle of the necessitation of the existence of everything,
15 necessitating [each thing] either in a primary manner or through an intermediary. If the existence of everything other than Him derives from His existence, He is [the] First. We do not mean by "the First" an idea that is added to the necessity of His existence so that, by it, the necessity of His existence becomes multiple, but by it we mean a consideration of
20 His relation to [what is] other [than Him].

(2) Know, moreover, that, if we have said—indeed, demonstrated—that the Necessary Existent does not become multiple in any respect whatsoever and that His essence is utterly unitary, pure truth, we do not mean by this that [certain] existences are also not negated of Him and
25 that relation to existences does not occur to Him, for this would be impossible. This is because, in the case of every existent, certain modes of existence, varied and multiple, are negated of it. And every existent has a species of relation and reference toward [the other] existents.[1] [This is] particularly [true of] the existent from whom all existence
30 emanates. But [what] we mean by our statement that He is one in essence and does not become multiple is that He is as such in His essence. If, thereafter, many positive and negative relations become attendant on Him, these are necessary concomitants of the essence that are caused by the essence; they exist after the existence of the essence, do not ren-
35 der the essence subsistent, and are not parts of it. Should someone say,

وكان عدمه قبل وجوده، [ووجوده][١] بعد عدمه قبلية وبعدية بالذات. فكل شىء غير الأول الواحد، فوجوده بعد ما لم يكن باستحقاق نفسه.

[الفصل الرابع]
(د) فصل

٥ فى الصفات الأولى للمبدأ الواجب الوجود

(١) فقد ثبت لك الآن شىء واجب الوجود. وكان ثبت لك أن واجب الوجود واحد، فواجب الوجود واحد لا يشاركه فى رتبته شىء، فلا شىء سواه واجب الوجود؛ وإذ لا شىء سواه واجب الوجود، فهو مبدأ وجوب الوجود لكل شىء، ويوجبه إيجابا أوليا أو بواسطة. وإذا كان كل شىء غيره فوجوده من وجوده فهو أول. ١٠ ولا نعنى بالأول معنى ينضاف إلى وجوب وجوده حتى يتكثر به وجوب وجوده، بل نعنى به اعتبار إضافته إلى غيره.

(٢) واعلم أنا إذا قلنا، بل بينا، أن واجب الوجود لا يتكثر بوجه من الوجوه، وأن ذاته وحدانى صرف محض حق، فلا نعنى بذلك أنه أيضا لا يسلب عنه وجودات، ولا تقع [٣٤٤] له إضافة إلى وجودات. فإن هذا لا يمكن. وذلك لأن كل موجود ١٥ فيسلب عنه أنحاء من الوجود مختلفة كثيرة، ولكل موجود إلى الموجودات نوع من الإضافة والنسبة، وخصوصا الذى يفيض عنه كل وجود. لكنا نعنى بقولنا إنه وحدانى الذات لا يتكثر أنه كذلك فى ذاته، ثم إن تبعته إضافات إيجابية وسلبية كثيرة فتلك لوازم للذات معلولة للذات، توجد بعد وجود الذات، وليست مقومة للذات ولا أجزاء لها. فإن

---

[١] ووجوه. ووجوده

"If these are caused, then they would possess another relation [and so on,] and this would regress to infinity," we would obligate him to reflect on what we have ascertained concerning the category of relation in this [metaphysical] discipline, where we strove to show that relation is finite.[2] In this is the resolution of his doubt.

(3) We now return [to our discussion] and say: The First has no quiddity other than His individual existence.[3] You have known the meaning of quiddity and the things by which it differs from individual existence at the beginning of this our exposition.[4] We say: It would not be true [to maintain] that the Necessary Existent has a quiddity of which necessary existence adheres as a necessary concomitant. Indeed, we will start from the beginning and say:

(4) The Necessary Existent[5] may be intellectually apprehended as the very necessary existent itself, just as the one may be intellectually apprehended as the very one itself. From this, one may intellectually apprehend that the quiddity [of the Necessary Existent] is, for example, a human or some other substance, when that [same] human is [also] a necessary existent,[6] just as one may intellectually apprehend of the one that it is water, air, or human, [each] being one.

(5) You may reflect and know this from the controversy over [the question] of whether the principle in the natural sciences is one or many. For some have made the principle one, some many.

(6) Among those who made it one, some made the first principle not the essence of one, but something [else] which is one—for example, water, air, fire, or some other thing. Some [on the other hand] have made the principle the essence of one inasmuch as it is one, not something to which the one has accidentally occurred. Hence, there is a difference between a quiddity in which the one and the existent occur accidentally and between the one and the existent inasmuch as it is one and an existent.

(7) Hence, we say: The Necessary Existent cannot be of a characterization that entails composition so that there would be some quiddity (that quiddity being necessary in [its] existence) such that that quiddity would have a meaning other than its reality (that meaning being necessary existence). For example, if that quiddity consists in the fact of being

قال قائل : فإن كانت تلك معلولة فلها أيضا إضافة أخرى ، ويذهب إلى غير النهاية ، فإنا نكلفه أن يتأمل ما حققناه فى باب المضاف من هذا الفن ، حيث أردنا أن نبين أن الإضافة تتناهى . وفى ذلك انحلال شكه .

(٣) ونعود فنقول : إن الأول لا ماهية له غير الإنية . وقد عرفت معنى الماهية ،
٥ وبماذا تفارق الإنية فيما تفارقه فى افتتاح تبياننا هذا . فنقول : إن واجب الوجود لا يصح أن يكون له ماهية يلزمها وجوب الوجود ، بل نقول من رأس :

(٤) إن واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود ، كالواحد قد يعقل نفس الواحد ، وقد يعقل من ذلك أن ماهيته هى مثلا إنسان أو جوهر آخر من الجواهر ، وذلك الإنسان هو الذى هو واجب الوجود ، كما أنه قد يعقل من الواحد أنه ماء أو هواء
١٠ أو إنسان وهو واحد .

(٥) وقد تتأمل فتعلم ذلك مما وقع فيه الاختلاف فى أن المبدأ فى الطبيعيات واحد أو كثير . فبعضهم جعل المبدأ واحدا ، وبعضهم جعله كثيرا . [٣٤٥]

(٦) والذى جعله منهم واحدا فمنهم من جعل المبدأ الأول لا ذات الواحد ، بل شيئا هو الواحد ، مثل ماء أو هواء أو نار أو غير ذلك . ومنهم من جعل المبدأ ذات الواحد
١٥ من حيث هو واحد ، لاشىء عرض له الواحد ؛ ففرق إذن بين ماهية يعرض لها الواحد والموجود ، وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود .

(٧) فنقول : إن واجب الوجود لا يجوز أن يكون على الصفة التى فيها تركيب حتى يكون هناك ماهية ما ، وتكون تلك الماهية واجبة الوجود ، فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود ؛ مثلا إن كانت تلك الماهية أنه إنسان ، فيكون

a human, then the fact of being a human would be other than the fact of being a necessary existent. For then there would either be a reality for our saying "necessary existence," or there would not. It is impossible for this meaning not to have a reality when it is the principle of every reality; indeed, it confirms [every other] reality and validates it.

(8) If [this meaning] has a reality which is other than that quiddity, then—if it is necessary for that necessity, with respect to existence, to be connected with that quiddity and [if the necessity] would not be necessary without it—the meaning of the Necessary Existent inasmuch as it is the Necessary Existent would come to be through something which is not itself. Hence, it would not be the Necessary Existent inasmuch as it is the Necessary Existent. And, viewed in terms of itself inasmuch as it is a necessary existent, it would not be a necessary existent because it has something through which it is rendered necessary.

This is impossible if it is taken absolutely, unrestricted by pure existence that attaches to quiddity. If taken as attaching to the quiddity, then, even if it is connected with that thing, that quiddity is not at all absolutely necessary in existence; nor does the necessity of existence occur to it absolutely, because it is not necessary at all times, whereas the absolutely necessary in existence is necessary at all times. This is not the state of existence if taken absolutely, not restricted by the pure necessity that attaches to quiddity. Hence, there would be no harm if one were to say that, in this respect, that existence is caused by the quiddity or by some other thing.

(9) This is because it is possible for existence to be caused, whereas absolute necessity that is essential is not caused. It thus remains that the absolutely necessary existent in essence, realized inasmuch as it is a necessary existent in itself, is a necessary existent without that quiddity. Therefore, that quiddity would occur accidentally—if this were possible—to the Necessary Existent that realizes its existence in itself. The Necessary Existent is, hence, indicated in itself by the mind. And the Necessary Existent is realized even if that occurring quiddity did not exist. Hence, that quiddity would not be a quiddity of that thing indicated by the mind as being a necessary existent, but [it] would be the quiddity of

أنه إنسان غير أنه واجب الوجود ، فحينئذ لا يخلو إما أن يكون لقولنا وجوب الوجود هناك حقيقة ، أو لا يكون. ومحال أن لا يكون لهذا المعنى حقيقة ، وهى مبدأ كل حقيقة ، بل هى تؤكد الحقيقة وتصححها .

(٨) فإن كان له حقيقة وهى غير تلك الماهية ، فإن كان ذلك الوجوب من الوجود يلزمه أن يتعلق بتلك الماهية ولا يجب دونها ، فيكون معنى واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود يوجد بشىء ليس هو . فلا يكون واجب الوجود ، من حيث هو واجب الوجود . وبالنظر إلى ذاته من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود ، لأن له شيئا به يجب. وهذا محال إذا أخذ مطلقا غير مقيد بالوجود الصرف الذى يلحق الماهية ، وإذا أخذ لاحقا للماهية فإنه وإن كان قد يقارن ذلك الشىء فليست تلك الماهية ألبتة [٣٤٦] واجبة الوجود مطلقا ، ولا عارضا لها وجوب الوجود مطلقا ، لأنها لا تجب فى كل وقت ، وواجب الوجود مطلقا يجب فى كل وقت. وليس هكذا حال الوجود إذا أخذ مطلقا غير مقيد بالوجوب الصرف الذى يلحق الماهية ، فلا ضير لو قال قائل: إن ذلك الوجود معلول للماهية من هذه الجهة أو لشىء آخر .

(٩) وذلك لأن الوجود يجوز أن يكون معلولا ، والوجوب المطلق الذى بالذات لا يكون معلولا ، فبقى أن يكون واجب الوجود بالذات مطلقا متحققا من حيث هو واجب الوجود بنفسه ، واجب الوجود من دون تلك الماهية ، فتكون تلك الماهية عارضة لواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه ، إن كان يمكن. فواجب الوجود مشار إليه بالعقل فى ذاته؛ ويتحقق واجب الوجود وإن لم تكن تلك الماهية العارضة. فإذن ليست تلك الماهية ماهية للشىء المشار إليه بالعقل أنه واجب الوجود ، بل ماهية لشىء آخر لا حق له. وقد كانت

something that attaches to it. [But] it had been postulated as the quiddity of that thing and not another. This is a contradiction. Hence, there is no quiddity for the Necessary Existent other than its being the Necessary Existent. And this is [the thing's] "thatness," [its individual existence].

5 (10) We say: If individual existence and existence were to occur to quiddity, then they would become necessary concomitants of it either due to itself or due to something extraneous. It is impossible [for this] to be due to the quiddity itself. For, that which follows [another] follows only an existing thing. Hence, it follows necessarily that the quiddity 10 would have an existence prior to its existence, and this is impossible.

(11) We thus say: Everything that has a quiddity other than [individual] existence is caused. This is because you have known that, with regard to the quiddity which is extraneous to individual existence, existence and individual existence do not take the place of the thing that 15 renders [another] subsistent. [Individual existence] would, then, have to be a concomitant.

(12) Hence, either it would be a necessary concomitant of the quiddity because it is that quiddity, or it would be its necessary concomitant because of something [else]. [Now,] the meaning of our saying "necessary 20 concomitance" is to be a follower of existence. Nothing follows an existent except an existent. If, then, individual existence follows quiddity and is in itself a necessary concomitant of it, then, in its existence, individual existence would have followed an existence. And, [in the case] of everything that in its existence follows an existence, that which it follows 25 exists essentially prior to it. The quiddity, hence, would have existed in itself prior to its existence—and this is contradictory. It remains that the existence it has is due to a cause. Hence, everything that has a quiddity is caused. The rest of the things, other than the Necessary Existent, have quiddities. And it is these quiddities that in themselves are possible in 30 existence, existence occurring to them externally.

(13) The First, hence, has no quiddity. Those things possessing quiddities have existence emanate on them from Him. He is pure existence with the condition of negating privation and all other description of Him. Moreover, the rest of the things possessing quiddities are possible, com-35 ing into existence through Him. The meaning of my statement, "He is pure existence with the condition of negating all other additional [attributes] of Him," is not that this is the absolute existence in which there is

فرضت ماهية لذلك الشىء لاشىء اخر ، هذا خلف . فلا ماهية لواجب الوجود غير أنه واجب الوجود ؛ وهذه هى الإنية .

(١٠) ونقول: إن الإنية والوجود لو صارا عارضين للماهية فلا يخلو إما أن يلزمها لذاتها ، أو لشىء من خارج؛ ومحال أن يكون لذات الماهية ، فإن التابع لا يتبع إلا موجودا . فيلزم أن يكون للماهية وجود قبل وجودها ، وهذا محال. ٥

(١١) ونقول إن كل ماله ماهية غير [٣٤٧] الإنية فهو معلول؛ وذلك لأنك علمت أن الإنية والوجود لا يقوم من الماهية التى هى خارجة عن الإنية مقام الأمر المقوم، فيكون من اللوزام.

(١٢) فلا يخلو : إما أن يلزم الماهيه لأنها تلك الماهية وإما أن يكون لزومها إياها بسبب شىء . ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود ، ولن يتبع موجود إلا موجودا . فإن كانت ١٠ الإنية تتبع الماهية وتلزمها لنفسها ، فتكون الإنية قد تبعت فى وجودها وجودا ، وكل ما يتبع فى وجوده وجودا فإن متبوعه موجود بالذات قبله ، فتكون الماهية موجودة بذاتها قبل وجودها ، وهذا خلف . فبقى أن يكون الوجود لها عن علة . فكل ذى ماهية معلول. وسائر الأشياء غير الواجب الوجود فلها ماهيات؛ وتلك الماهيات هى التى بأنفسها ممكنة الوجود ، وإنما يعرض لها وجود من خارج. ١٥

(١٣) فالأول لا ماهية له، وذوات الماهيات يفيض عليها الوجود منه. فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الأوصاف عنه؛ ثم سائر الأشياء التى لها ماهيات فإنها ممكنة توجد به. وليس معنى قولى : إنه مجرد الوجود بشرط سلب سائر الزوائد عنه أنه الوجود المطلق المشترك فيه. إن كان موجود هذه صفته فان ذلك ليس الموجود المجرد

participation [by others]. If there is an existent with this description, it would not be the pure existent with the condition of negation, but the existent without the condition of positive affirmation.[7] I mean, regarding the First, that He is the existent with the condition that there is no additional composition, whereas this other is the existent without the condition of [this] addition.[8] For this reason, the universal is predicated of all things, whereas [pure existence] is not predicated of anything that has addition.[9] Everything other than Him has addition.

(14) The First also has no genus. This is because the First has no quiddity. That which has no quiddity has no genus, since genus is spoken of in answer to the question, "What is it?" and [moreover] genus in one respect is a part of a thing; and it has been ascertained that the First is not a composite.

(15) Furthermore, the idea of genus is either [the same as] the Necessary Existent, in which case it would not depend on there being a differentia, [or it is not]. If it is not the Necessary Existent and renders the Necessary Existent subsistent, then the Necessary Existent would be rendered subsistent by that which is not a necessary existent—and this is contradictory. The First, then, has no genus.

(16) For this reason, the First has no differentia. Since He has neither genus nor differentia, He has no definition. There is no demonstration of Him, since there is no cause of Him.[10] For this reason there is no "why" regarding Him, and you shall know that there is no "why-ness" for His act.[11]

(17) Someone may say, "Although you have avoided assigning the name 'substance' to the First, you do not avoid assigning Him its meaning. This is because He exists in no subject; and this is the meaning of substance, which you have rendered a genus."

(18) We answer: This is not the meaning of the substance we have made a genus. Rather, the meaning of [the latter] is that it is the thing having an established quiddity whose existence is not in a subject—for example, a body and a soul. The proof that it would not be a genus at all if this is not intended by "substance" is that the thing referred to by the expression "existent" does not require its being generic. The negation that follows it does not add [anything] to it above and beyond existence, except

بشرط السلب بل الموجود لا بشرط الإيجاب، أعنى فى الأول أنه الموجود مع شرط لا زيادة تركيب، وهذا الآخر هو الموجود لا بشرط الزيادة. فلهذا ما كان الكلى يحمل على كل شىء، وذلك لا يحمل على كل ما هناك زيادة. وكل شىء غيره فهناك زيادة.

(١٤) والأول أيضا لا جنس له؛ وذلك لأن الأول لا ماهية له، ومالا ماهية له فلا جنس له؛ إذ الجنس مقول فى جواب ما هو الجنس من وجه هو بعض الشىء، والأول قد تحقق أنه غير مركب. [٣٤٨]

(١٥) وأيضا أن معنى الجنس لا يخلو: إما أن يكون واجب الوجود، فلا يتوقف إلى أن يكون هناك فصل. وإن لم يكن واجب الوجود، وكان مقوما لواجب الوجود، كان واجب الوجود متقوما بما ليس بواجب الوجود، وهذا خلف. فالأول لا جنس له.

(١٦) ولذلك فإن الأول لا فصل له. وإذ لا جنس له ولا فصل له فلا حد له، ولا برهان عليه، لأنه لا علة له، ولذلك لا لمّ له، وستعلم أنه لا لمية لفعله.

(١٧) ولقائل أن يقول: إنكم إن تحاشيتم أن تطلقوا على الأول اسم الجوهر فلستم تتحاشون أن تطلقوا عليه معناه؛ وذلك لأنه موجود لا فى موضوع، وهذا المعنى هو الجوهر الذى جنستموه له.

(١٨) فنقول: ليس هذا معنى الجوهر الذى جنساه، بل معنى ذلك أنه الشىء ذو الماهية المتقررة الذى وجوده ليس فى موضوع كجسم أو نفس؛ والدليل على أنه إذا لم يعن بالجوهر هذا لم يكن جنسا ألبتة، هو أن المدلول عليه بلفظ الموجود ليس يقتضى جنسيته، والسلب الذى يلحق به لا يزيده على الوجود إلا نسبة مباينة. وهذا المعنى ليس فيه إثبات شىء محصل بعد الوجود، ولا هى معنى لشىء بذاته، بل هو بالنسبة

the relation of distinctiveness. This [latter] meaning does not include any realized thing after existence, nor is it a meaning of something in itself; but it is only in terms of relation. Hence, the existent is not in a subject. It is only the affirmative meaning in it that can belong to some entity [that] is the existent. What comes after it is a negative, relative thing, extraneous to the haecceity belonging to the thing. Taken in this way, this meaning would not be a genus. This you have learned in a perfected way in the *Logic*.

(19) You have also learned in the *Logic* that, if we say, for example, "all A," we mean everything that is described as "A," even if it has a reality other than being "A."[12] Hence, in defining substance, our statement that it is the existent not in a subject means that it is the thing of which it is said that it exists not in a subject in [the sense] that the existent not in a subject is predicated of it, and has in itself a quiddity—as, for example, man, stone, and tree. It is in this way that substance has to be conceived in order to be a genus. The proof that there is a difference between the two, and that genus is one of them but not the other, is that you would say of some human individual whose existence is unknown that he is necessarily [someone] whose existence would [consist] in his not being in a subject. But you do not say that he necessarily exists now not in a subject. It seems as though we went into great detail in explaining this when we discussed [it] in the *Logic*.

Chapter [Five]

As though a confirmation and a recapitulation of what has been previously discussed concerning the unity of the Necessary Existent and all His attributes, by way of conclusion[1]

(1) It is proper that we should repeat the statement that the reality of the First exists for the First, not [any] other. This is because the One, insofar as He is the Necessary Existent, is what He is in terms of Himself[2]—namely, His essence. His meaning is restricted to Himself either by virtue of that meaning itself or due to a cause. For example, if the thing which is the Necessary Existent is this human, then he would either be this human by virtue of his humanity and because he is human, or not. If [it is] because

فقط . فالموجود لا فى موضوع. إنما المعنى الإثباتى فيه الذى يجوز أن يكون لذات ما ، هو الموجود ؛ وبعده شيء سلبى ومضاف خارج عن الهوية التى تكون للشيء . فهذا المعنى إن أخذ على هذا الوجه لم يكن جنساً . وأنت فد علمت هذا فى المنطق علماً متقناً .

(١٩) وقد علمت فى المنطق أيضاً أنا إذا قلنا : كل «ا» مثلا ، عنينا كل شيء موصوف بأنه «ا» ولو كانت له حقيقة غير الألفية ، فقولنا فى حد الجوهر : إنه الموجود لا فى موضوع، [٣٤٩] معناه انه الشيء الذى يقال عليه موجود لا فى موضوع، على أن الموجود لا فى موضوع محمول عليه ، وله فى نفسه ماهية مثل الإنسان والحجر ، والشجر . فهكذا يجب أن يتصور الجوهر حتى يكون جنساً . والدليل على أن بين الأمرين فرقاً وأن الجنس أحدهما دون الآخر ، أنك تقول لشخص إنسان ما مجهول الوجود : إنه لا محالة هو ما وجوده أن لا يكون فى موضوع، ولا تقول: إنه لا محالة موجود الآن لا فى موضوع. وكأنا قد بالغنا فى تعريف هذا حيث تكلمنا فى المنطق.

[الفصل الخامس]

(هـ) فصل

كأنه توكيد وتكرار لما سلف من توحيد واجب الوجود وجميع صفاته السلبية على سبيل الإنتاج

(١) وبالحرى أن نعيد القول فى أن حقيقة الأول موجودة للأول دون غيره؛ وذلك لأن الواحد – بما هو واجب الوجود – يكون ما هو به هو ، وهو ذاته؛ ومعناه إما مقصوراً عليه لذات ذلك المعنى ، أو لعلة ، مثلا : لو كان الشيء الواجب الوجود هو هذا الإنسان ، فلا يخلو إما أن يكون هو هذا للإنسانية ولأنه إنسان ، أو لا يكون. فإن كان لأنه

he is human [that] he is this [human], then humanity entails that he is only this [human]. If [humanity] were to be found in another, then it would not entail that he is this [human]; indeed, he would be this by reason of something other than humanity.

5 (2) The same state of affairs obtains with respect to the reality of the Necessary Existent. If it is by virtue of its very self that it is this specified thing, then it would be impossible for that reality to belong to another. Hence, that reality would not be anything but this. If [on the other hand] this meaning is realized for this specified [thing], not from itself but from 10 another—it only being itself because it is this specified thing—then its existence, which is specifically confined to it, would be acquired from another. It would then not be the Necessary Existent—and this is contradictory. Therefore, the reality of the Necessary Existent belongs only to the One. And how could the quiddity stripped from matter belong to two 15 entities when [any] two things are two either by reason of this meaning, by reason of that [subject] of which the meaning is predicated, by reason of position or place, [or] by reason of period and time—in short, because of some cause? [This is] because any two things that do not differ in meaning will differ only in terms of something that occurs to the meaning and 20 is connected with it. In terms of what, then, would anything that has no existence, except the existence of a meaning which is not connected with an external cause or state, differ from its like? Therefore, the First has nothing that shares His meaning. The First, then, has no peer.

(3) Moreover, we say: Necessary existence can in no respect whatso- 25 ever be a meaning shared by a number [of things]—neither [those] agreeing in realities and species, nor [those] disagreeing in realities and species. [For,] to begin with, necessary existence has no quiddity that connects with it other than necessary existence. Hence, after necessary existence, it is impossible for the reality of necessary existence to have 30 [something] different.

(4) [If there were something different,] moreover, than that in terms of which the individual instances of necessary existence differ after agreeing in necessary existence would be things either [(a)] existing for each one of the agreeing [instances], in terms of which [each] of its compan- 35 ions is at variance with it, [(b)] existing for none of them, or [(c)] existing for some of them, the rest having nothing other than their privation.

إنسان هو هذا ، فالإنسانية تقتضى أن يكون هذا فقط ؛ فإن وجدت لغيره فما اقتضت الإنسانية أن يكون هذا ، بل إنما صار هذا لأمر غير الإنسانية .

(٢) وكذلك الحال فى حقيقة واجب الوجود . فإنها إن كانت لأجل نفسها هى هذا المعين استحال أن تكون تلك الحقيقة لغيره ، فتكون تلك الحقيقة ليست إلا هذا . وإن كان [٣٥٠] تحقق هذا المعنى لهذا المعين لا عن ذاته ، بل عن غيره ، وإنما هو هو لأنه هذا المعين ، فيكون وجوده الخاص له مستفاداً من غيره ، فلا يكون واجبَ الوجود ، وهذا خلف . فإذن حقيقةُ الواجبِ الوجودُ [للواحد][1] فقط . وكيف تكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين ، والشيئان إنما يكونان اثنين إما بسبب المعنى ، وإما بسبب الحامل للمعنى ، وإما بسبب الوضع أو المكان ، أو بسبب الوقت والزمان ، وبالجملة لعلة من العلل؟ لأن كل اثنين لا يختلفان بالمعنى ، فإنما يختلفان بشىء عارض للمعنى مقارن له؛ فكل ما ليس له وجود إلا وجود معنى ، ولا يتعلق بسبب خارج أو حالة خارجة ، فبماذا يخالف مثله؟ فإذن لا يكون له مشارك فى معناه . فالأول لاند له .

(٣) وأيضا ، فإنا نقول : إن وجوب الوجود لا يجوز أن يكون معنى مشتركا فيه لعدة بوجه من الوجوه ، لا متفقى الحقائق والأنواع ولا مختلفى الحقائق والأنواع . أما أول ذلك فإن وجوب الوجود لا ماهية له تقارنه غير وجوب الوجود . فلا يمكن أن يكون لحقيقة وجوب الوجود اختلاف بعد وجوب الوجود .

(٤) وأيضا ، لا يخلو إما أن يكون ما يختلف به آحاد واجب الوجود بعد الاتفاق فى وجوب الوجود أشياء موجودة لكل واحد من المتفقين فيه بها يخالفه صاحبه ، أو غير موجودة لشىء منها ، أو موجودة لبعضها وليس فى البعض الآخر إلا عدمها .

---

[1] الواحد . للواحد

(5) If [(b)] they do not exist and there is nothing in terms of which there would occur disagreement after agreement, then there would be no disagreement in their realities. They would be, thus, agreeing in [their] realities, when we had stated that, after their realities share [in 5 necessary existence], they disagree.

(6) If [(c)] they do not exist in some but exist in others—for example, [if] one of the two separates from the other in that it has the reality of necessary existence and something which is the condition for the separation [from the other], whereas the other has the reality of necessary 10 existence with the privation of the condition belonging to the [former], separating from it only because of this privation (there being nothing other than privation in terms of which it is separated from it), then it would be of the nature of necessary existence in terms of the reality belonging to it to remain subsistent with the privation of the condition 15 attending it. But privation has no meaning realized in things; otherwise, there would be infinite meanings in one thing, for then there would be in [such a thing] an infinity of differences of things.

(7) [To continue with (c)], either necessary existence would be realized in the second without the addition it has, or it would not. If it is not, 20 then without [this addition] it would not have necessary existence. This would also be a condition for necessary existence in the other. If it is, then the addition would also be a differentia and not a condition for necessary existence. With this, it would [also] be composite, when necessary existence is not composite. And if [as in (a)] each of the two possesses that which 25 separates it from the other, this entails composition in each of the two.

(8) Moreover, either necessary existence would be completed as necessary existence without either of the two additions, or this would constitute a condition for it to become complete. If completed [without either of the two additions], then the necessary existence has no variance in 30 essence, variance being only in the accidents that subsequently attach to it, while existence has arisen as necessarily subsisting, dispensing in its subsistence with these subsequent attachments. If not completed, then either it is not completed in having the reality of necessary existence without this [condition], or else necessary existence would be a meaning 35 realized in itself, where neither the one [addition] nor the other is included in its haecceity inasmuch as it is a necessary existence, but where it inevitably requires one of them to become realized in existence.

(٥) فإن كانت غير موجودة وليس هناك شىء يقع به الاختلاف بعد الاتفاق، فلا اختلاف بينهما فى الحقائق؛ فهى متفقة الحقائق، وقد قلنا إنها تختلف حقائقها بعد ما اشتركت فيه.

(٦) وإن كانت غير موجودة فى بعضها وموجودة فى بعضها، مثلا أن يكون أحدهما [٣٥١] انفصل عن اللآخر بأن له حقيقة وجوب الوجود، وشيئا هو الشرط فى الانفصال، وللآخر حقيقة وجوب الوجود مع عدم الشرط الذى لذلك، وإنما فارقه لأجل هذا العدم فقط، وليس هناك شىء إلا العدم ينفصل به عن الآخر، فيكون من شأن وجوب الوجود بالحقيقة التى له أن تثبت قائمة مع عدمِ شرط يلحق به. والعدم لا معنى له محصلا فى الأشياء، وإلا لكان فى شىء واحد معان بلا نهاية؛ فإن فيه اختلاف أشياء بلا نهاية.

(٧) فلا يخلو إما أن يكون وجوب الوجود متحققاً فى الثانى من دون الزيادة التى له، أو لا يكون. فإن لم يكن، فيكون ليس له دونه وجوب الوجود، ويكون شرطا فى وجوب الوجود فى الآخر أيضا. وإن كان، فتكون الزيادة فصلا أيضاً، وليس من شرط وجوب الوجود؛ وهو مع ذلك مركب، وواجب الوجود غير مركب. وإن كان لكل واحد منهما ما ينفصل به عن الآخر، فهو يقتضى التركيب فى كل واحد منهما.

(٨) ثم لا يخلو أيضاً، إما أن يكون وجوب الوجود يتم وجوب وجود دون كل واحد من الزيادتين، أو يكون ذلك شرطا له فى أن يتم. فإن تم، فوجوب الوجود لا اختلاف فيه بالذات، إنما الاختلاف فى العوارض التى تلحقه، وقد قام الوجود واجباً مستغنياً فى قوامه عن تلك اللواحق. وإن لم يتم فلا يخلو: إما أن لا يتم دون ذلك فى أن يكون له حقيقة وجوب الوجود، وإما أن يكون وجوب الوجود معنى متحققاً فى نفسه، وليس ذانك ولا أحدهما داخلا فى هويته من حيث هو واجب الوجود، ولكنه لابد من

[Take,] for example, hyle: even though it has substantiality included in the definition of its being hyle, its existence in actuality is by means of either this or that form. [Take,] also, color: for, although neither the differentia black nor the differentia white renders it subsistent inasmuch as it is color, nonetheless, each one of them is akin to a cause for it to exist in actuality and to be realized. Neither of the two is in itself a cause for it, but whichever of the two happens to be there—one in one circumstance, however, the other in another.

(9) If the matter is according to the first aspect, then each of the two [additions] is included in rendering necessary existence subsistent and is a condition for it, so that, when there is necessary existence, [each] must be with it. If [the matter] is according to the second meaning, the Necessary Existent would require something through which it becomes existent. The Necessary Existent—after the meaning that it is a necessary existent has been established for it—would then require something else through which it becomes existent. And this is impossible.

(10) As regards color and hyle, however, the situation is not of this form. For hyle, in being hyle, is one thing; color, in being color, is one thing and is [another] thing in that it exists. What is comparable to color there is the Necessary Existent here, and what is comparable to the two differentia, blackness and whiteness, are the two hypothesized [additions] here. Thus, just as each of the two differentiae, blackness and whiteness, has no inroad in establishing "being color,"[3] similarly, the property of each of these two hypothesized [additions] has no inroad in establishing necessary existence.

(11) There [in the case of color] the inroad of the two differentiae consists in the fact that color became an existent. That is, color became something other than color and additional to [the fact] that is color, whereas here [in the case of the hypothesized additions to necessary existence] this is not possible. [This is] because necessary existence is established existence; indeed, it is the establishment of existence—nay, existence is a condition for establishing the quiddity of the Necessary Existent, or it itself is in conjunction with the privation of privation or the impossibility of [the] annulment [of existence].

أن يصير حاصل الوجود [٣٥٢] بأحدهما ، مثل أن الهيولى - وإن كانت لها جوهريتها فى حد هيوليتها - فإن وجودها بالفعل إما بهذه الصورة أو بالأخرى؛ وأيضاً اللون، فإنه وإن كان فصل السواد لا يقومه - من حيث هو لون ولا فصل البياض، فإن كل واحد منهما كالعلة له فى أن يوجد بالفعل ويحصل. وليس أحدهما علة له بعينه، بل أيهما اتفق، ٥ ولكن ذلك فى حال، وذلك فى حال.

(٩) فإن كان الأمر على مقتضى الوجه الأول، فكل واحد منهما داخل فى تقويم وجوب الوجود وشرط فيه، فحيث كان وجوب الوجود، وجب أن يكون معه. وإن كان على مقتضى المعنى الثانى فواجب الوجود يحتاج إلى شىء يوجد به، فيكون واجب الوجود - من بعد ما يتقرر له معنى أنه واجب الوجود - يحتاج إلى شىء آخر ١٠ يوجد به، وهذا محال.

(١٠) وأما فى اللون، وفى الهيولى، فليس الأمر هناك على هذه الصورة. فإن الهيولى فى أنها هيولى شىء، واللون فى أنه لون شىء، وفى أنه موجود شىء. ونظير اللون هناك هو واجب الوجود ههنا، ونظير فصلى السواد والبياض هناك هو ما يختص به كل واحد من المفروضين ههنا. فكما أن كل واحد من فصلى السواد والبياض لا مدخل ١٥ لهما فى تقرير اللونية، كذلك يجب أن يكون خاصة كل واحد من هذين المفروضين لا مدخل لهما فى تقرير وجوب الوجود. [٣٥٣]

(١١) وإما هناك، فكان المدخل للفصلين فى أن صار اللون موجوداً، أى صار اللون شيئاً هو غير اللون، وزائداً على أنه لون؛ وههنا ليس يمكن ذلك؛ لأن وجوب الوجود يكون متقرر الوجود، بل هو تقرر الوجود، بل الوجود شرط فى تقرير ماهية ٢٠ واجب الوجود، أو هو نفسه مع عدم عدم، أو امتناع بطلان.

(12) In the case of color, however, existence is an adherent that attaches to a quiddity which is color, whereby the quiddity which is in itself color comes to be through existence as an existent in the concrete. [Now,] if the special property were not a cause in establishing the quiddity of necessary existence but [were] for the realization of existence for it, and if existence were something external to that quiddity in the way it is external to the quiddity of color, then the state of affairs would proceed analogously to the rest of the general things that are separated by differentiae—that are divided, in brief, in terms of different meanings. But [in the case of necessary existence,] existence must be realized for its necessity to obtain. It would be as though the special property would need [the different meanings] as something in a matter which is [the very thing] that has been dispensed with. And this is an impossible contradiction. Rather, necessity does not have existence as a second thing that it needs [in the way] that being color has a second existence. In short, how can something extraneous to necessary existence be a condition for necessary existence? Moreover, [with respect to] the reality of necessary existence, how could it be dependent on [something] that necessitates it, whereby the necessity of existence would in itself be the possibility of existence?

(13) We will confirm again and say: In brief, differentiae and what runs their course are not [such] that the reality of the generic meaning qua its meaning is realized for them. Rather, they are only a cause for rendering the reality subsistent as an existent. For "the rational" is not a condition on which animal depends in having the meaning and reality of animal, but [a condition] for being a specific existent. If the general meaning were the same as the Necessary Existent and the differentia needed for the Necessary Existent to exist, then that which is akin to a differentia would have been included in the quiddity of that which is akin to genus. The situation where a difference not in terms of differentia occurs in all this is apparent. It is thus evident that necessary existence is not [something] shared. The First, hence, has no partner. And since He is devoid of all matter and its adherents and of corruption—both being a condition of that which falls under contrariety—the First has no contrary.

(14) It has become clear, then, that the First has no genus, no quiddity, no quality, no quantity, no "where," no "when," no equal, no partner, and no contrary—may He be exalted and magnified—[and] that He has no definition and [there is] no demonstration for Him.[4] Rather, He is the

(١٢) وأما فى اللون، فالوجود لاحق يلحق ماهية هى اللون، فتوجد الماهية التى هى بنفسها لون عيناً موجودة بالوجود. فلو كانت الخاصة ليست علة فى تقرير ماهية وجوب الوجود، بل فى أن يحصل له الوجود، وكان الوجود أمراً خارجاً عن تلك الماهية خروجها عن ماهية اللون، كان الامر مستمراً على قياس سائر الأشياء العامة المنفصلة بفصول، وبالجملة المنقسمة فى معان مختلفة؛ لكن الوجود يجب أن يكون حاصلا حتى يكون وجوبه، فتكون الخاصة كأنها تحتاج إليها كشىء فى أمر هو الذى استغنى فيه عنه؛ وهذا خلف، محال. بل الوجوب ليس له الوجود كشىء ثان يحتاج إليه، كما للونية وجود ثان. وبالجملة كيف يكون شىء خارج عن وجوب الوجود شرطاً فى وجوب الوجود؟ ومع ذلك فإن حقيقة وجوب الوجود كيف يتعلق بموجب له، فيكون وجوب الوجود فى نفسه إمكان الوجود؟ [٣٥٤]

(١٣) ونقرر من رأس فنقول: بالجملة إن الفصول وما يجرى مجراها لا يتحقق بها حقيقة المعنى الجنسى من حيث معناه، بل إنما كانت علة لتقويم الحقيقة موجودة. فإن الناطق ليس شرطاً يتعلق به الحيوان فى أن له معنى الحيوان وحقيقته، بل فى أن يكون موجوداً معينا. وإذا كان المعنى العام هو نفس واجب الوجود، وكان الفصل يحتاج إليه فى أن يكون واجب الوجود موجوداً، فقد دخل ما هو كالفصل فى ماهية ما هو كالجنس. والحال فيما يقع به اختلاف غير فصلى فى جميع هذا ظاهر. فبين أن وجوب الوجود ليس مشتركا فيه. فالأول لا شريك له. وإذ هو بريئ عن كل مادة وعلائقها وعن الفساد، وكلاهما شرط مع ما يقع تحت التضاد، فالأول لا ضد له.

(١٤) فقد وضح أن الأول لا جنس له، ولا ماهية له، ولا كيفية له، ولا كمية له، ولا أين له، ولا متى له، ولا ندله، ولا شريك له، ولا ضدله، تعالى وجل، وأنه لا حدّ

demonstration of all things; indeed, there are for him only the clear evidential proofs.[5] [It is evident] that, if you ascertain the truth about Him, [you will find] that, after [the fact] of His individual existence, He is only described by means of negating all similarities of Him and affirming to Him all relations. For all things are from Him, and He shares nothing in common with what [proceeds] from Him. He is the principle of all things, and He is not any of the things that are posterior to Him.

Chapter [Six]

That He is perfect—indeed, above perfection—good, bestower [of existence] on everything after Him; [that He is] truth and pure intellect; that He apprehends intellectually all things, and the manner of this; how He knows Himself; how He knows universals; how He knows particulars, and the manner in which it is not permitted to say that He apprehends them

(1) The Necessary Existent is thus perfect in existence because nothing belonging to His existence and the perfections of His existence is lacking in Him. Nothing of the genus of His existence is extraneous to His existence, existing in another in the way, for example, it exists extraneously in another in the case of a human being.[1] For, many things belonging to the perfection of his existence are lacking in him; and, moreover, his humanity exists for another. Rather, the Necessary Existent is above perfection because not only does He have the existence that belongs only to Him, but every [other] existence also is an overflow of His existence and belongs to Him and emanates from Him.

(2) The Necessary Existent in Himself is pure good. The good in general is that which everything desires, and that which everything desires is existence or the perfection of existence in the category of existence. Nonexistence is not desired inasmuch as it is nonexistence but only inasmuch as existence or the perfection of existence follows it. Thus, what in reality is being desired is existence. Existence is thus a pure good and a pure perfection.

له، ولا برهان عليه، بل هو البرهان على كل شىء، بل هو إنما عليه الدلائل الواضحة، وأنه إذا حققته فإنما يوصف بعد الإنية بسلب المشابهات عنه، وبإيجاب الإضافات كلها إليه، فإن كل شىء منه وليس هو مشاركا لما منه، وهو مبدأ كل شىء وليس هو شيئًا من الأشياء بعده. [٣٥٥]

٥

[الفصل السادس]

(و) فصل

فى أنه تام بل فوق التام، وخير، ومفيد كل شىء بعده، وأنه حق، وأنه عقل محض، ويعقل كل شىء، وكيف ذلك، وكيف يعلم ذاته، وكيف يعلم الكليات، وكيف يعلم الجزئيات، وعلى أى وجه لا يجوز أن يقال يدركها.

١٠ (١) فواجب الوجود تام الوجود، لأنه ليس شىء من وجوده وكمالات وجوده قاصراً عنه، ولا شىء من جنس وجوده خارجاً عن وجوده يوجد لغيره، كما يخرج فى غيره، مثل الإنسان. فإن أشياء كثيرة من كمالات وجوده قاصرة عنه؛ وأيضاً فان إنسانيته توجد لغيره. بل واجب الوجوّد فوق التمام؛ لأنه ليس إنما له الوجود الذى له فقط، بل كل وجود أيضاً فهو فاضل عن وجوده، وله، وفائض عنه.

١٥ (٢) وواجب الوجود بذاته خير محض. والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شىء وما يتشوقه كل شىء هو الوجود، أو كمال الوجود من باب الوجود. والعدم من حيث هو عدم لا يتشوق إليه، بل من حيث يتبعه وجود أو كمال للوجود. فيكون المتشوق بالحقيقة الوجود. فالوجود خير محض وكمال محض.

(3) The good, in general, is that which everything within its [own] bound desires and through which its existence is completed. Evil has no essence but is either the nonexistence of a substance or nonexistence of what constitutes rectitude for the state of a substance. Existence is, hence, goodness; and the perfection of existence is the goodness of existence. Existence that is not joined by nonexistence—whether the nonexistence of a substance or the nonexistence of something belonging to a substance—but which is always in act is a pure good. That whose existence in itself is [only] possible is not a pure good, because existence for it itself is not necessary through itself. Its essence, hence, bears the possibility of nonexistence; and that which in some respect bears the possibility of nonexistence is not in all respects devoid of evil and deficiency. Hence, the pure good is only that whose existence is necessary in itself.

(4) "Good" is also said of that which bestows the perfections of things and their good [qualities]. [Now] it has become evident that the Necessary Existent must in Himself be the furnisher of all existence and every perfection of existence. Hence, in this respect also He is good, deficiency and evil being excluded from Him. And all that is a necessary existent is truth. [This is] because the truth of each thing is the particularity of its existence that is established for it. Hence, there is nothing more "true" than the Necessary Existent.

(5) "Truth" is also said of the veridical belief in the existence [of something]. Hence nothing is more worthy of this reality than [the object] of veridical belief who, in addition to [being the object of] the veridical [belief], has permanence—with His permanence being due to Himself, not to another.[2] [As for] the rest of things, their quiddities, as you have known, do not deserve existence; rather, in themselves and with the severing of their relation to the Necessary Existent, they deserve nonexistence. For this reason, they are all in themselves nugatory, true [only] through Him and, with respect to the facet [of existence] that follows Him, realized. For this reason, "all things perish save His countenance" [Qurʾān 55:26]. Hence, He is the most entitled to be [the] Truth.

(6) The Necessary Existent is pure intellect because He is an essence dissociated from matter in every respect. You have known that the cause that prevents a thing from being apprehended intellectually is matter and its attachments, not [the thing's] existence. As for formal existence, this is intellectual existence through which, if it resides in a thing, intellectual apprehension of the thing comes about. That which bears the

(٣) فالخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شىء فى حدّه ويتم به وجوده. والشر لا ذات له، بل هو إما عدم جوهر، أو عدم صلاح لحال الجوهر. فالوجود خيرية، وكمال الوجود [٣٥٦] خيرية الوجود. والوجود الذى لا يقارنه عدم - لا عدم جوهر، ولا عدم شىء للجوهر، بل هو دائما بالفعل - فهو خير محض. والممكن الوجود بذاته ليس خيراً محضاً، لأن ذاته بذاته لا يجب له الوجود بذاته. فذاته تحتمل العدم، وما احتمل العدم بوجه ما فليس من جميع جهاته بريئاً من الشر والنقص. فإذن ليس الخير المحض إلا الواجب الوجود بذاته.

(٤) وقد يقال أيضا خير لما كان مفيداً لكمالات الأشياء وخيراتها. وقد بان أن واجب الوجود يجب أن يكون لذاته مفيداً لكل وجود، ولكل كمال وجود، فهو من هذه الجهة خير أيضاً لا يدخله نقص ولا شر. وكل واجب الوجود فهو حق؛ لأن حقية كل شىء خصوصية وجوده الذى يثبت له. فلا أحق إذن من واجب الوجود.

(٥) وقد يقال حق، أيضا، لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا. فلا أحق بهذه الحقيقة مما يكون الاعتقاد بوجوده صادقاً، ومع صدقه دائما، ومع دوامه لذاته لا لغيره؛ وسائر الأشياء فإن ما هياتها كما علمت لا تستحق الوجود، بل هى فى أنفسها وقطع إضافتها إلى واجب الوجود تستحق العدم؛ فلذلك كلها فى أنفسها باطلة، وبه حقة، وبالقياس إلى الوجه الذى يليه حاصلة. فلذلك كل شىء هالك إلا وجهه. فهو أحق بأن يكون حقا.

(٦) وواجب الوجود عقل محض لأنه ذات مفارقة للمادة من كل وجة؛ وقد عرفت أن السبب فى أن لا يعقل الشىء هو المادة وعلائقها لا وجوده. وأما الوجود الصورى فهو الوجود العقلى وهو الوجود الذى إذا تقرر فى شىء صار للشىء به عقل.

possibility of attaining it is an intellect in potency, and that which attains it after potentiality is an intellect in act, by way of fulfillment. That for which [the form] is its essence is in itself an intellect. Likewise He is a pure intelligible, because that which impedes a thing from being an intelligible is its being in matter and its attachments. This is the impediment preventing [the thing] from being an intellect. This has been made evident to you.

(7) Hence, that which is free of matter and [its] attachments [and is] realized through existence separate [from matter] is an intelligible for itself.[3] Because it is in itself an intellect, being also intellectually apprehended by itself, it [itself] is the intelligible [belonging] to itself. Its essence is, hence, [at once] intellect, intellectual apprehender, and intelligible (not that there are multiple things here). This is because, inasmuch as it is a haecceity denuded [of matter], it is intellect. Inasmuch as, in its case, one considers that its haecceity denuded [of matter] is for itself [an object of knowledge], it is for itself an intelligible. [Again,] inasmuch as, in its case, one considers that its essence is for itself a haecceity denuded [of matter], it intellectually apprehends itself. For the intelligible is that whose quiddity denuded [of matter] is [the object of knowledge] for some thing, and the one who intellectually apprehends is the one who has [as an object of knowledge] a quiddity denuded [of matter, being an object of knowledge] for some thing. It is not a condition for this thing to be it[4] or some [specific] other, but a thing in a nonrestricted [sense]. And the thing in a nonrestricted [sense] is more general than it or another.

(8) Thus, the First, with respect to having a quiddity denuded [of matter as an object of knowledge] for some thing, is an intellectual apprehender. And, with respect to [the fact] that His [own] quiddity denuded [of matter is an object of knowledge] for some thing, He is an intelligible. This thing is His essence. He is thus an intellectual apprehender in that He has the quiddity denuded [of matter as the object of knowledge] for some thing, this [thing] being His essence, and an intelligible in that His [own] quiddity denuded [of matter is the object of knowledge] for some thing, this [thing] being His essence.

(9) Whoever reflects a little will know that [the existence of] the intellectual apprehender necessarily requires [the existence of] something that is intellectually apprehended. This requirement does not entail that that thing is [either] some other or [the apprehender] itself.[5] Indeed, if the thing in motion necessarily requires that there is something imparting

والذى يحتمل نيله هو عقل بالقوة، والذى ناله بعد القوة هو عقل بالفعل على سبيل الاستكمال، والذى [٣٥٧] هو له ذاته هو عقل بذاته. وكذلك هو معقول محض لأن المانع للشىء أن يكون معقولا هو أن يكون فى المادة وعلائقها، وهو المانع عن أن يكون عقلا. وقد تبين لك هذا.

٥ (٧) فالبرئ عن المادة والعلائق، المتحقق بالوجود المفارق، هو معقول لذاته. ولأنه عقل بذاته وهو أيضاً معقول بذاته فهو معقول ذاته، فذاته عقل وعاقل ومعقول. لا أن هناك أشياء متكثرة. وذلك لأنه بما هو هوية مجردة عقل، وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته، وبما يعتبر له أن ذاته له هوية مجردة فهو عاقل ذاته؛ فإن المعقول هو الذى ماهيته المجردة لشىء، والعاقل هو الذى له ماهية مجردة لشىء. وليس من شرط هذا

١٠ الشىء أن يكون هو أو آخر، بل شىء مطلقا، والشىء مطلقا أعم من هو أو غيره.

(٨) فالأول باعتبار أن له ماهية مجردة لشىء، هو عاقل؛ وباعتبار أن ماهيته المجردة لشىء، هو معقول؛ وهذا الشىء هو ذاته؛ فهو عاقل بأن له الماهية المجردة التى لشىء هو ذاته، ومعقول بأن ماهيته المجردة هى لشىء هو ذاته.

(٩) وكل من تفكر قليلا علم أن العاقل يقتضى شيئًا معقولا. وهذا الاقتضاء لا

١٥ يتضمن أن ذلك الشىء آخر أو هو، بل المتحرك إذا اقتضى شيئًا محركا لم يكن نفس هذا

motion, this very requirement does not necessitate that this [mover] is either some other or [the thing in motion] itself; rather, some other kind of investigation necessitates this, and it has been shown that it is impossible that that which is in motion is that which imparts [its own] motion. For this reason, a group, not few in number, did not stop from imagining that, among many things, there is something that is moved by itself, [continuing in this belief] up to the time that the demonstration for its impossibility came to be. The very conception of mover and [object] being moved did not necessitate this, since the moved necessitates that there is a mover in the absolute [sense] without the condition that it is either another or itself, and that which imparts motion necessitates that it has something that is moved by it without the condition that it is either another or itself.

(10) Similarly, with relations, their being a duality[6] is known due to some [external] matter, not to the very relating[7] and relation that is supposed in the mind. For we know with certainty that we have a faculty by which we apprehend things intellectually. The faculty with which we apprehend this faculty is either this very faculty itself—in which case it itself intellectually apprehends itself—or else this is intellectually apprehended by some other faculty, where we would then have two faculties: a faculty by which we apprehend things and a faculty by which we intellectually apprehend this [latter] faculty, the discourse regressing infinitely. We would then have within us faculties intellectually apprehending things that are actually infinite.[8] It is, hence, evident that a thing's very being an intelligible does not necessitate that it is intellectually apprehended by some thing, that thing being another.

(11) With this, it becomes evident that [to be] an intellectual apprehender does not necessarily require that he is an apprehender of something else. Rather, whenever the quiddity denuded [of matter] exists for him, he is an intellectual apprehender; and every quiddity denuded [of matter] that exists either for him or for another is an intelligible, since this quiddity is in itself an intellectual apprehender and in itself also an intelligible for every quiddity denuded [of matter], whether or not separated from [such a quiddity].[9]

(12) [From this] you thus understand that His being an intelligible and an intellectual apprehender does not necessitate that there are either two things in the essence, nor also two things in terms of consideration. For the realization of the two things is nothing but the consideration that there is a quiddity denuded [of matter] belonging to Him and that He is a quiddity denuded [of matter] to which His essence belongs. Here, we

الاقتضاء يوجب أن يكون شيئًا آخر أو هو ، بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك ؛ وتبين أنه من المحال أن يكون ما يتحرك هو ما يحرك . ولذلك لم يمتنع أن يتصور فريق لهم عدد أن فى الأشياء شيئًا متحركا عن ذاته ، إلى وقت أن قام البرهان على امتناعه . ولم يكن نفس تصور المحرك المتحرك يوجب ذلك ، إذ كان المتحرك يوجب أن يكون له شىء محرك مطلقا بلا شرط أنه آخر أو هو ، والمحرك يوجب أن يكون له شىء متحرك عنه بلا شرط أنه آخر أو هو . [٣٥٨]

(١٠) وكذلك المضافات تعرف إثنينيتها لأمر ، لا لنفس النسبة والإضافة المفروضة فى الذهن ؛ فإنا نعلم علما يقينا أن لنا قوة نعقل بها الأشياء . فإما أن تكون القوة التى نعقل بها هذه القوة هى هذه القوة نفسها ، فتكون هى نفسها تعقل ذاتها ، أو تعقل ذلك قوة أخرى ، فتكون لنا قوتان : قوة نعقل الأشياء بها ، وقوة نعقل بها هذه القوة ، ثم يتسلسل الكلام إلى غير النهاية . فيكون فينا قوى تعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل . فقد بان أن نفس كون الشىء معقولا لا يوجب أن يكون معقولا لشىء ، ذلك الشىء آخر .

(١١) وبهذا تبين أنه ليس يقتضى العاقل أن يكون عاقل شىء آخر ؛ بل كل ما توجد له الماهية المجردة فهو عاقل ، وكل ماهية مجردة توجد له أو لغيره فهو معقول ، إذ كانت هذه الماهية لذاتها عاقلة ، ولذاتها أيضا معقولة لكل ماهية مجردة تفارقها أولا تفارقها .

(١٢) فقد فهمت أن نفس كونه معقولا وعاقلا ، لا يوجب أن يكون اثنين فى الذات ، ولا اثنين فى الاعتبار أيضا ؛ فإنه ليس تحصيل الأمرين إلا اعتبار أن ماهية موجودة لذاته ،

[simply] have the rendering of [things] prior and posterior in the ordering of meanings, the realized objective being one, without division. It has thus become clear that His being an intellectual apprehender and an intelligible does not necessitate multiplicity in Him at all.

5 (13) It is not possible that the Necessary Existent would intellectually apprehend things from the things [themselves]. For then either His essence would be rendered subsistent by what He intellectually apprehends and, hence, its being rendered subsistent would be through things, or it would accidentally occur to it to intellectually apprehend, in which 10 case [the essence] would not be a necessary existent in every respect — and this is impossible. [Moreover,] He would [be such that], if it were not for external matters, He would not be of a state [of His own] and would have a state that is not necessitated by His essence but by another, and thus another would have an effect on Him. The principles previously 15 [established] refute this and its like. Because He is the principle of all existence, He apprehends intellectually from His essence that of which He is a principle. He is the principle of the existents that are complete[10] in their concrete individual existence and of the generable and corruptible existents—first in [terms of] their species and, through the mediation 20 of these, in [terms of] their individual instances.

(14) In another respect, it is not possible that He would apprehend intellectually these changeables with the changes [they undergo] (inasmuch as they are changeable) in a temporal, individualized manner but in another manner we will be [shortly] showing. For it is not possible that 25 at one instance in a temporal [act] of intellectual apprehension He would apprehend them as existing, not nonexisting, and at another instance [in a state of] nothingness, nonexisting. For then each of the two situations would have an intellectual concept apart from the other, neither of the two concepts remaining with the other, and thus the Necessary Existent 30 would be of a changeable essence.

(15) Moreover, when corruptibles are intellectually apprehended in terms of the quiddity denuded [of matter] and the things that attach to it that are not individualized, they are not intellectually apprehended inasmuch as they are corruptible. If apprehended inasmuch as they are con- 35 nected with matter and the accidents of matter, with a [particular] time and individuation, they would not be intellectually apprehended but would be sensed or imagined. We have shown in other books that each sensible representation and each imaginative representation is apprehended inasmuch as it is either a sensory or imaginative representation by an organ

وأنه ماهية مجردة ذاته لها . وههنا تقديم وتأخير فى ترتيب المعانى، والغرض المحصل شىء واحد بلا قسمة. فقد بان أن كونه عاقلا ومعقولا لا يوجب فيه كثرة ألبتة.

(١٣) وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء، وإلا فذاته إما متقومة بما يعقل، فيكون تقومها بالأشياء؛ وإما عارضة لها أن تعقل، فلا ٥ تكون واجبة الوجود من كل جهة؛ وهذا محال. ويكون لولا أمور من خارج لم يكن هو بحال، ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير. والأصول السالفة تبطل هذا [٣٥٩] وما أشبهه. ولأنه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له. وهو مبدأ للموجودات التامة باعيانها، والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولا، وبتوسط ذلك بأشخاصها.

١٠ (١٤) ومن وجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هى متغيرة عقلا زمانيا مشخصا بل على نحو آخر نبينه. فإنه لا يجوز أن يكون تارة يعقل عقلا زمانيا منها أنها موجودة غير معدومة، وتارة يعقل عقلا زمانيا منها أنها معدومة غير موجودة، فيكون لكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية؛ فيكون واجب الوجود متغير الذات.

١٥ (١٥) ثم الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هى فاسدة، وإن أدركت بما هى مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص لم تكن معقولة بل محسوسة أو متخيلة؛ ونحن قد بينا فى كتب أخرى أن كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية فإنما تدرك من حيث هى محسوسة أو متخيلة بآلة متجزئة. وكما

that is divisible.[11] And, just as the affirmation of many acts for the Necessary Existent is [to attribute] to Him imperfection, so would the affirmation of many acts of intellectual apprehension. Rather, the Necessary Existent apprehends intellectually all things in a universal way; yet, despite this, no
5 individual thing escapes His knowledge. Not [even] the weight of an atom in the heavens and the earth escapes Him.[12] This is one of the wonders whose conception requires the subtlety of an inborn, acute intelligence.

(16) As for the manner of this, it [takes place] because, when He intellectually apprehends His essence and apprehends that He is the
10 principle of every existent, He apprehends the principles of the existents [that proceed] from Him and what is generated by them. There is, among the things that exist, nothing that is not in some manner necessitated by Him [as] cause—this we have shown. The collision of these causes results in the existence of particular things. The First knows the causes and their
15 corresponding [relations]. He thus necessarily knows to what these lead, the time [intervals] between them, and their recurrences. For it is not possible that He knows [the former principles] and not this. He would thus apprehend particular things inasmuch as they are universal—I mean, inasmuch as they have attributes. If these [attributes] become specified
20 individually in [the particulars], [this takes place] in relation to an individuated time or an individuated circumstance. If this circumstance is also [simply] apprehended with its attributes, it will be in the same position as [the particulars].[13] But, inasmuch as [these attributes] would depend on principles where the species of each is [confined] to its individual
25 [instance], they are attributed to individual things.

(17) We have said that such dependence may give these individuals a description[14] and a characterization confined to [each of] them. If that individual is one of the things that are for the intellect also an individual, then the intellect would have access [for apprehending] the thing
30 described. This is the individual which is the only one of its species and has no similar—as, for example, the sphere of the sun or Jupiter.[15] If, however, the species is spread out in individuals, the mind will have no access to that thing's description, unless this [individual] is directly referred to initially, as you have known.

35 (18) We resume [what we were discussing] and say: Just as if you [are in the position to] know all the heavenly movements, you would then know every eclipse and every particular conjunction and disjunction in its concrete existence, but in a universal way. For, regarding a certain

أن إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقص له، كذلك إثبات كثير من التعقلات. بل واجب الوجود إنما يعقل كل شىء على نحو كلى، ومع ذلك فلا يعزب عنه شىء شخصى، ولا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض. وهذا من العجايب التى يحوج تصورها إلى لطف قريحة.

٥ (١٦) وأما كيفية ذلك، فلأنه إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود، عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها، ولا شىء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما واجبا بسببه؛ وقد بينا هذا. فتكون هذه الأسباب يتأدى بمصادماتها إلى أن توجد [٣٦٠] عنها الأمور الجزئية. والأول يعلم الأسباب ومطابقاتها، فيعلم ضرورة ما يتأدى إليها، وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات؛ لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم ١٠ هذا، فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هى كلية، أعنى من حيث لها صفات. وإن تخصصت بها شخصا فبالإضافة إلى زمان متشخص أو حال متشخصة لو أخذت تلك الحال بصفاتها كانت أيضا بمنزلتها، [لكنها][١] تستند إلى مبادئ كل واحد منهانوعه فى شخصه، فتستند إلى أمور شخصية.

(١٧) وقد قلنا: إن مثل هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات رسما ووصفا ١٥ مقصورا عليها. فإن كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخصى أيضا، كان للعقل إلى ذلك المرسوم سبيل، وذلك هو الشخص الذى هو واحد فى نوعه لا نظير له، ككرة الشمس مثلا، أو كالمشترى. وأما إذا كان النوع منتشرا فى الأشخاص، لم يكن للعقل إلى رسم ذلك الشىء سبيل إلا أن يشار إليه ابتداء على ما عرفته. ونعود فنقول:

(١٨) كما أنك [اذا][٢] تعلم حركات السماويات كلها، فأنت تعلم كل كسوف وكل ٢٠ اتصال وكل انفصال جزئى يكون بعينه ولكن على نحو كلى؛ لأنك تقول فى كسوف ما إنه

---

[١] لكونها، لكنها ب [٢] ساقطة. اذا، ب، بع، د، ص

eclipse, you would say that it is an eclipse that occurs after a period of motion of a certain [orb] in such and such northerly position; that it is half [an eclipse]; that the moon dissociates from it to take a position opposite such and such [an orb]; that, between it and a similar one, either preceding or succeeding it, there is such and such a period—likewise between the states of the other two eclipses—so much so that you would not suppose any accidental occurrence of these eclipses which you would not know; but you would know it universally. [This is] because this meaning can be predicated of many eclipses, the state of each being identical with this [one]. You would know, however, through some argument, that that eclipse will only be a certain specific one. This does not remove universality [from it], if you remember what we have previously said.[16]

(19) Despite all this, however, it may not be possible for you to judge at this moment the existence or nonexistence of this eclipse, except by knowing the particulars of [the celestial] motions through sensory observation and by knowing the temporal interval between this observed [thing] and that eclipse. This is not the same as your knowing that, among the [celestial] motions, there is a particular motion whose characteristics are identical with what you have observed, and that there is between it and the second particular eclipse such and such [an interval in time]. For it is possible for you to know this by this type of knowledge, but not to know it at a time in which it is doubted whether [the motion] exists. Rather [in the latter case] there must have occurred to you by observation something [directly] referred to, so as to [allow you to] know the state of that eclipse.

(20) If someone[17] disallows naming this knowledge of a particular in a universal way, there is no [need] to argue with him. For, our purpose in this is something else—namely, to make known how particular things are known and apprehended by a knowledge and an apprehension in terms of which the knower undergoes change, and how they are known and apprehended by a knowledge and an apprehension in terms of which the knower does not undergo change. For if you knew the state of affairs of eclipses as you now exist, or if you were always existing, you would have knowledge not of the absolute eclipse but of every existing eclipse. Moreover, the existence of that eclipse and its [subsequent] nonexistence will not change anything in you, for your knowledge in the two states would be

كسوف يكون بعد زمان حركة يكون لكذا من كذا شماليا نصفيا ، ينفصل القمر منه إلى مقابلة كذا ، ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق له أو متأخر عنه مدة كذا . وكذلك بين حال الكسوفين الآخرين حتى لا تقدر عارضا من عوارض تلك الكسوفات إلا علمته، ولكنك علمته كليا ، لأن هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد ٥ منها يكون حاله تلك الحال. لكنك تعلم لحجة ما أن ذلك الكسوف لا يكون إلا واحدا [٣٦١] بعينه ، وهذا لا يدفع الكلية إن تذكرت ماقلناه من قبل.

(١٩) ولكنك مع هذا كله ، ربما لم يجز أن تحكم فى هذا الآن بوجود هذا الكسوف أو لا وجوده ، إلا أن تعرف جزئيات الحركات بالمشاهدة الحسية ، وتعلم ما بين هذا المشاهد وبين ذلك الكسوف من المدة. وليس هذا نفس معرفتك بأن فى الحركات حركة جزئية ١٠ صفتها صفة ماشاهدت ، وبينها وبين الكسوف الثانى الجزئى كذا . فإن ذلك قد يجوز أن تعلمه على هذا النوع من العلم ولا تعلمه وقت مايشك فيه أنها هل هى موجودة؛ بل يجب أن يكون قد حصل لك بالمشاهدة شيء مشار إليه حتى تعلم حال ذلك الكسوف.

(٢٠) فإن منع مانع أن يسمى هذا معرفة للجزء من جهة كلية ، فلا مناقشة معه؛ فإن غرضنا الآن فى غير ذلك ، وهو فى تعريفنا أن الأمور الجزئية كيف تعلم وتدرك علما ١٥ وإدراكا يتغير معهما العالِم ، وكيف يعلم ويدرك علما وإدراكا لا يتغير معهما العالِم. فإنك إذا علمت أمر الكسوفات كما توجد أنت ، أو لو كنت موجودا دائما ، كان لك علم لا بالكسوف المطلق ، بل بكل كسوف كائن؛ ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه لا يغير

one and the same—namely, that an eclipse exists, having certain qualities, [and will take place] after a certain [other] eclipse or after the presence of the sun in the meridian in a certain way during such and such a period ([the eclipse] occurring after such and such [an event]), and [that], after it, such and such an event will take place. This intellectual act on your part would be true before that eclipse, during it, and after it.

(21) If, however, you introduce time into this, whereby at a given time you know that that eclipse does not exist and then at another time that it exists, then your [former] knowledge ceases when [the eclipse] exists, but a new knowledge comes to be. There will then be in you the change to which we have referred. And it would not be true that you are in [the same state] at the time of the clearing [of the eclipse] as you were before [its] clearing. This [applies to you] who are temporal and exist in moments of time. But the First, who does not enter time and its governance, is remote from making a judgment in terms of this time and that time by way of His being in it and by way of this [involving] a new judgement on His part and a new knowledge.

(22) Know that you arrive at knowing particular eclipses only because of your knowledge of all their causes and [because] of your knowledge of all that is in the heaven. If knowledge of all their causes and [the] existence [of these causes] takes place, then one moves from them to [knowledge of] all [their] effects. We will be showing this [which has been] previously [mentioned] with more explanation. You will thus know how He has knowledge of the hidden. You will [also] know there how the First, through His essence, knows all things; that this is because He is the principle of all things; and that He knows things in [terms of] their states, since He is the principle of a thing or things whose states and movements are such and such, and [knows] that such and such [things] result from them, [knowing this] to the utmost detail and in the order that necessarily belongs to this detail in terms of what is received and what is conveyed. These things, then, would be the keys of the hidden things which no one knows save He. God is the most knowing of hidden things; He is the knower of the unseen and the seen; and He is the Mighty, the Wise.

منك أمرا . فإن علمك فى الحالين يكون واحدا ، وهو أن كسوفا له وجود بصفات كذا ، بعد كسوف كذا ، أو بعد وجود الشمس فى الحمل كذا ، فى مدة كذا ، ويكون بعد كذا ، وبعده كذا ، ويكون هذا [العقل][١] منك صادقا قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده.

(٢١) فأما إن أدخلت الزمان فى ذلك، فعلمت فى آن مفروض أن هذا الكسوف ليس بموجود ، ثم علمت فى آن آخر أنه موجود ، لم يبق علمك ذلك عند وجوده، بل يحدث علم آخر ، ويكون فيك التغير الذى أشرنا إليه. ولم يصح أن تكون فى وقت الانجلاء على ما كنت [٣٦٢] قبل الانجلاء ، هذا وأنت زمانى وآنى. ولكن الأول الذى لا يدخل فى زمان وحكمه ، فهو بعيد أن يحكم حكما فى هذا الزمان وذلك الزمان من حيث هو فيه ومن حيث هو حكم منه جديدا ومعرفة جديدة.

(٢٢) واعلم أنك إنما كنت تتوصل إلى إدراك الكسوفات الجزئية لإحاطتك بجميع أسبابها ، وإحاطتك بكل ما فى السماء . فإذا وقعت الإحاطة بجميع أسبابها ووجودها ، انتقل منها إلى جميع المسببات. ونحن سنبين هذا من ذى قبل بزيادة كشف. فتعلم كيف يعلم الغيب وتعلم من هناك أن الأول من ذاته كيف يعلم كل شىء ، وأن ذلك لأنه مبدأ كل شىء ، ويعلم الأشياء من حالها إذ هو مبدأ شىء أو أشياء حالها وحركاتها كذا ، وما ينتج عنها كذا ، إلى التفصيل بعده، ثم على الترتيب الذى يلزم ذلك التفصيل لزوم التعدية والتأدية. فتكون هذه الأشياء مفاتيح الغيب التى لا يعلمها أحد إلا هو ، فالله أعلم بالغيب وهو عالم الغيب والشهادة وهو العزيز الحكيم.

---

[١] العقد . العقل، ب، ط

Chapter [Seven]

On the relation of the intelligibles to Him;
on making it clear that His positive and negative attributes
do not necessitate multiplicity in His essence; that to Him
5 *belongs supreme splendor, the loftiest majesty, and infinite glory;*
on explaining in detail the state of intellectual pleasure

(1) Furthermore, it must be known that when it is said of the First, "intellect," it is said in the simple sense that you have known in the *Psychology*, that in Him there is no variety of forms arranged and differing,
10 such as there is in the [human] soul, in the sense previously [discussed] in the *Psychology*.[1] For this reason He intellectually apprehends things all at once, without being rendered multiple by them in His substance, or their becoming conceived in their forms in the reality of His essence.[2] Rather, their forms emanate from Him as intelligibles. He is more worthy
15 to be an intellect than the forms that emanate from His intellectuality. Because He intellectually apprehends His essence, and that He is the principle of all things, He apprehends [by] His essence all things.

(2) Know that the intelligible meaning may be derived from the existing thing, as happens when, by astronomical observation and sensa-
20 tion, we ourselves apprehend from the celestial sphere its intelligible form. The intelligible form, however, may not be taken from the existent, but conversely—as, for example, [when] we intellectually apprehend the form of a building which we invent and this intelligible form moves our organs until we bring about its existence. Thus, it would not have [first]
25 existed and then we intellectually apprehended it, but [first] we intellectually apprehended it and then it existed. And this is the relation of the whole to the First Intellect, the Necessary Existent. For He intellectually apprehends His essence and what His essence necessitates. He knows from His essence the manner in which the good comes to be in all [things].
30 Thus, the form of the existents follows the intelligible form He conceives in the intelligible order [which is conceived by] Him, [but] not in that it follows it as light follows that which gives light and warming [follows] heat. Rather, He knows the manner in which the order of the good [takes place] in existence and that it [proceeds] from Him; and He knows that
35 existence emanates from this act of knowing, according to the ranking that He intellectually apprehends as good and as order.

[الفصل السابع]

(ز) فصل

فى نسبة المعقولات إليه، وفى إيضاح أن صفاته الإيجابية والسلبية لا توجب فى ذاته كثرة، وأن له البهاء الأعظم والجلال الأرفع والمجد الغير المتناهى، وفى تفصيل حال اللذة العقلية ٥

(١) ثم يجب أن يعلم أنه إذا قيل عقل للأول قيل على المعنى البسيط الذى عرفته فى كتاب النفس، وأنه ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة كما يكون فى النفس على المعنى [٣٦٣] الذى مضى فى كتاب النفس؛ فهو لذلك يعقل الأشياء دفعة واحدة من غير أن يتكثر بها فى جوهره، أو تتصور فى حقيقة ذاته بصورها، بل تفيض عنه صورها معقولة. وهو أولى بأن يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقليته. ولأنه يعقل ذاته، ١٠ وأنه مبدأ كل شىء، فيعقل من ذاته كل شىء.

(٢) واعلم أن المعنى المعقول قد يؤخذ من الشىء الموجود، كما عرض أن أخذنا نحن عن الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة. وقد تكون الصورة المعقولة غير مأخوذة عن الموجود، بل بالعكس، كما أنا نعقل صورة بنائية نخترعها، ثم تكون تلك الصورة المعقولة محركة لأعضائنا إلى أن نوجدها. فلا تكون وجدت فعقلناها؛ ولكن عقلناها ١٥ فوجدت. ونسبة الكل إلى العقل الأول الواجب الوجود هو هذا؛ فإنه يعقل ذاته وما توجبه ذاته، ويعلم من ذاته كيفية كون الخير فى الكل، فتتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنه، لا على أنها تابعة اتباع الضوء للمضىء والإسخان للحار، بل هو عالم بكيفية نظام الخير فى الوجود، وأنه عنه، وعالم بأن هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذى يعقله خيراً ونظاماً. ٢٠

(3) [He is] a lover of His essence, which is the principle of all order and good inasmuch as [His essence] is such [a principle]. Thus, order of the good becomes an object of His love accidentally. He is not, however, moved toward this by desire. For He does not undergo influence from [this order] at all. He desires and seeks nothing. This, then, is His will, which is devoid of [any] deficiency brought about by desire and [any] disturbance in the quest of some objective.

(4) Nor should it be thought that, if the intelligibles with Him have forms and multiplicity, the multiplicity of the forms He intellectually apprehends would constitute parts of His essence. How [can this be] when they are posterior to His essence? For His intellectual apprehension of His essence is identical with His essence; and of [His essence] He intellectually apprehends everything posterior to Him. Hence, His intellectual apprehension of His essence is the cause of His intellectual apprehension of what is posterior to His essence. Thus, His intellectual apprehension of what is posterior to His essence is the effect of His intellectual apprehension of His essence. The intelligibles and concepts, however, which He has posterior to His essence are intellectually apprehended in the manner of intellectual intelligibles, not [in the manner of things apprehended] by the soul.[3] With respect to them, He has only the relation of the principle from which [something] proceeds, not [of something] in it. Rather, they are relations [arranged] in order—one prior to another—even though coexisting, not preceding or succeeding [one another] in time. Hence, [for Him] there is no passage in the intelligibles [from one intelligible to another].

(5) It should not be thought that the intellectual relation belonging to [the intelligibles] is for them a [haphazard] relation, obtaining in whichever way they happen to exist. Otherwise, every principle of a form in matter, where that form is of a nature that is intellectually apprehended by some means by way of abstraction and the like, would have to be an intellect in actuality. Rather, this relation belongs to them when they are in a state of being intellectually apprehended. If [the relation were to obtain] with respect to their existence in external reality [only], then [the First] would intellectually apprehend only those that exist all the time and would not apprehend the nonexistent among them until they exist in external reality. Hence, He would not intellectually apprehend of Himself that He is the principle of that thing in [its proper] order, except when He becomes a principle [for its existence].[4] [As such,] He would not be intellectually apprehending His essence, because His essence is of a nature

(٣) وعاشق ذاته التى هى مبدأ كل نظام، وخير من حيث هى كذلك، فيصير نظام الخير معشوقاً له بالعرض، لكنه لا يتحرك إلى ذلك عن شوق؛ فإنه لا ينفعل منه ألبتة، ولايشتاق شيئًا ولا يطلبه. فهذه إرادته الخالية عن نقص يجلبة شوق وانزعاج قصد إلى غرض. [٣٦٤]

٥ (٤) ولا يظن أنه لو كانت للمعوقلات عنده صور وكثرة، كانت كثرة الصور التى يعقلها أجزاء لذاته؛ وكيف، وهى تكون بعد ذاته؟ لأن عقله لذاته ذاته، ومنها يعقل كل ما بعده؛ فعقله لذاته علة عقله ما بعد ذاته، فعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته. على أن المعقولات والصور التى له بعد ذاته إنما هى معقولة على نحو المعقولات العقلية لا النفسانية؛ وإنما له إليها إضافة المبدأ الذى يكون عنه لا فيه، بل إضافات على الترتيب بعضها قبل

١٠ بعض، وان كانت معا لا تتقدم ولا تتأخر فى الزمان. فلا يكون هناك انتقال فى المعقولات.

(٥) ولا يظن أن الإضافة العقلية إليها إضافة إليها كيف وجدت. وإلا لكان كل مبدأ صورة فى مادة من شأن تلك الصورة أن تعقل بتدبير ما، من تجريد وغيره، يكون هو عقلا بالفعل، بل هذه الإضافة إليها وهى بحال معقولة. ولو كانت من حيث وجودها فى الأعيان، لكان إنما يعقل ما يوجد فى كل وقت ولا يعقل المعدوم منها فى الأعيان

١٥ إلى أن يوجد، فيكون لا يعقل من نفسه أنه مبدأ ذلك الشىء على الترتيب إلا عندما

that all existence emanates from it. [Moreover,] its apprehension of [itself] inasmuch as it is of such a nature necessitates its apprehension of the other, even if it does not [yet] exist. Hence, the Lordly Knower knows [both] realized and possible existence, and His essence would have a relation to [the intelligibles] inasmuch as they are intellectually apprehended, not inasmuch as they have existence in external reality.

(6) It remains for you to examine the state of their existence as intellectually apprehended, as to whether they exist in the essence of the First as necessary concomitants that are consequent on Him; or whether they have an existence separate from His essence and the essence of other[s] as separate forms, having an order placed in the region of Lordship; or [to examine them] with respect to their existing in an intellect or soul, becoming imprinted in either one of the two when the First apprehends these forms. Thus [in the latter case] that intellect or soul would be akin to a subject for these intelligibles, and [these latter] would be intellectually apprehended by [the intellect or soul] as existing in [the intellect or soul] and intellectually apprehended on the part of the First as [proceeding] from Him. [Moreover,] the First would apprehend intellectually by His essence that He is the principle for them. Thus, among the assemblage of these intelligibles, there would be the intelligible that has the First as its principle without an intermediary, its existence, on the contrary, emanating from Him first; and emanating from Him secondarily [would be] the intelligible that has [the First] as a principle, [but] through mediation.[5] This, then, would be the state of affairs with the existence of these intelligibles, even though their imprinting is in one thing. Some, however, would be prior, some posterior, according to the order of the causal and the being caused.

(7) If these things impressed in that thing [whether intellect or soul] are among the effects of the First and are, hence, included among the things of which the First intellectually apprehends His essence to be a principle, then their proceeding from Him would not be in accordance with what we have said—namely, that, if He intellectually apprehends a good, it comes to be—because they are identical with His very intellectual apprehension of the good, or else the matter would regress [infinitely. This is] because He would need to apprehend intellectually [the fact] that they have been intellectually apprehended, and so on *ad infinitum*, which is impossible; and, hence, they would be identical with His very intellectual apprehension of the good. If, then, we say that, when He intellectually apprehended them, they came to be without there being with them

يصير مبدأ ؛ فلا يعقل ذاته لأن ذاته من شأنها أن يفيض عنها كل وجود ، وإدرا كها من حيث شأنها أنها كذا يوجب إدراك الآخر وإن لم يوجد . فيكون العالم الربوبى محيطا بالوجود الحاصل والممكن ، ويكون لذاته إضافة إليها من حيث هى معقولة لا من حيث لها وجود فى الأعيان.

٥ (٦) فبقى لك النظر فى حال وجودها معقولة أنها تكون موجودة فى ذات الأول كاللوازم التى تلحقه ، أو يكون لها وجود مفارق لذاته وذات غيره كصور مفارقة على ترتيب موضوعة [٣٦٥] فى صقع الربوبية ، أو من حيث هى موجودة فى عقل أو نفس إذا عقل الأول هذه الصور ، ارتسمت فى أيها كان. فيكون ذلك العقل أو النفس كالموضوعة لتلك الصور المعقولة ، وتكون معقولة له على أنها فيه ، ومعقولة من الأول على أنها عنه ؛ ويعقل ١٠ الأول من ذاته أنه مبدأ لها . فيكون من جملة تلك المعقولات ما المعقول منه أن الأول مبدأ له بلا واسطة ، بل يفيض وجوده عنه أولا ، وما المعقول منه أنه مبدأ له بتوسط فهو يفيض عنه ثانيا . وكذلك يكون الحال فى وجود تلك المعقولات ، وإن كان ارتسامها فى شىء ، واحد . لكن بعضها قبل وبعضها بعد ، على الترتيب السببى والمسببى.

(٧) وإذا كانت تلك الأشياء المرتسمة فى ذلك الشىء من معلولات الأول ، فتدخل ١٥ فى جملة ما الأول يعقل ذاته مبدأ لها ، فيكون صدورها عنه ليس على ما قلنا من أنه إذا عقل خيرا وجد لأنها نفس عقله للخير ، أو يتسلسل الأمر ؛ لأنه يحتاج أن يعقل أنها عقلت ، وكذلك إلى مالا نهاية ، وذلك محال ، فهى نفس عقله للخير . فإذا قلنا لما عقلها

another act of intellectual apprehension—their existence being nothing other than acts of intellectual apprehension—this would be as though we had said, "Because He apprehended them intellectually, He apprehended them intellectually," or, "Because they came to exist from Him, they came to exist from Him."

(8) If you make these intelligibles parts of His essence, then multiplicity will take place. If you make them consequential [concomitants] of His essence, then there would occur to His essence that which would not be a necessary existent with respect to them—[this] because of its adhesion to the possible existent. If you make them things separated from every entity, then the Platonic forms would occur. If you render them existent in some mind, then there would take place the impossible [consequences] we have [just] mentioned before this.

(9) You must, hence, exert your utmost effort to extract yourself from this difficulty and guard yourself against [the error of] rendering His essence multiple. You must not heed [the fact] that His essence is taken conjoined to some relation whose existence is possible. For [His essence] is not a necessary existent inasmuch as it is a cause for the existence of Zayd, but with respect to itself. You must know that the Lordly world is very great. You must know that there is a difference between the emanation from a thing of a form whose nature is to be intellectually apprehended and the emanation from a thing of an intelligible form inasmuch as it is intellectually apprehended without anything additional. He intellectually apprehends His essence as a principle for the emanation of every intelligible, inasmuch as it is an intelligible that is caused, just as He is a principle of the emanation of every existent inasmuch as it is a caused existent. You must exert yourself diligently in reflecting on the principles [already] given and those that will be given, so that what ought to become clear may become clear to you.

(10) The First intellectually apprehends Himself and the manner in which the order of the existing in all [things] exists in this order because He intellectually apprehends it as[6] [something] that is emanated, generated, existing. [Now,] everything whose existence is known (the manner in which it comes into being from its principle being [known] to its principle) and which is a good that is not incompatible [with the order of the good] (being a consequence of the goodness of the essence of the Principle and its perfection, both of which are loved for their own sake)—[such a thing] is willed. But what is willed by the First is not [willed] in the manner in which [something] is willed by us, where He would then have a purpose

وجدت، ولم يكن معها عقل آخر، ولم يكن وجودها إلا أنها تعقلات، فإنما يكون كأنا قلنا لأنه عقلها عقلها، أو لأنها وجدت عنه وجدت عنه.

(٨) وإن جعلت هذه المعوقلات أجزاء ذاته عرض تكثر. وإن جعلتها لواحق ذاته، عرض لذاته أن لا يكون من جهتها واجب الوجود لملاصقته ممكن الوجود. وإن جعلتها أمورا مفارقة لكل ذات، عرضت الصور الأفلاطونية. وإن جعلتها موجودة فى عقل، ما ٥ عرض أيضا ما ذكرنا قبل هذا من المحال. [٣٦٦]

(٩) فينبغى أن تجتهد جهدك فى التخلص من هذه الشبهة، وتتحفظ أن لا تكثر ذاته، ولا تبالى بأن تكون ذاته مأخوذة مع إضافة ما ممكنة الوجود. فإنها من حيث هى علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها. وتعلم أن العالم الربوبى عظيم جدا، وتعلم أنه فرق بين أن يفيض عن الشىء صورة من شأنها أن تعقل، وأن يفيض عن ١٠ الشىء صورة معقولة من حيث هى معقولة بلا زيادة. وهو يعقل ذاته مبدأ لفيضان كل معقول من حيث هو معقول معلول، كما هو مبدأ لفيضان كل موجود من حيث هو موجود معلول. ثم تجتهد فى تأمل الأصول المعطاة والمستقبلة ليتضح لك ما ينبغى أن يتضح.

(١٠) فالأول يعقل ذاته ونظام الخير الموجود فى الكل أنه كيف يكون بذلك النظام، لأنه يعقله وهو مستفيض كائن موجود. وكل معلوم الكون، وجهة الكون عن مبدئه عند ١٥ مبدئه، وهو خير غير مناف، وهو تابع لخيرية ذات المبدأ وكمالها المعشوقين لذاتيهما، فذلك الشىء مراد. لكن ليس مراد الأول هو على نحو مرادنا حتى يكون له فيما يكون

regarding that which proceeds from Him—this is something whose impossibility it seems you have [already] known and which you will know [again]. Rather, He in Himself wills this type of purely intellectual willing. His life also is this very same thing. For the life which we have is completed from means of apprehension and action—namely, the imparting of motion—both [being] emitted by two different powers. [Now,] it is correctly [established] that [with the First] the very object of His apprehension—namely, that which he intellectually apprehends of the whole—is the cause of the whole and is itself the principle of His action. This is the bringing into existence of all [things]. Hence, one idea pertaining to Him consists in being [both an act of] apprehending and a way of bringing into existence. Thus, life, in His case, does not need two powers so as to be completed by two powers. Nor is life, with respect to Him, other than knowledge, all this belonging to Him in Himself.

(11) Moreover, if the very existence of the intelligible forms occurring in us (and thus becoming a cause of the [externally] existing artificial forms) were sufficient for the generation from them of the artificial forms—[this] in that their forms are, in actuality, principles of [the things] of which they are forms—then the intelligible with us would be the very same thing as power. This, however, is not the case. Rather, their existence is not sufficient for this but needs a renewed will, springing forth from an appetitive power through which together the motive power is moved, and it moves [in its turn] the nerve and the instrumental organs, then the external instruments, then matter. For this reason, the very existence of these intelligible forms is neither power nor will. Rather, the power in us is perhaps with the motive principle, while this [intelligible] form moves the principle of power, becoming thereby that which moves the mover.

(12) Hence, the will of the Necessary Existent does not differ in essence from His knowledge, nor does it differ in meaning from His knowledge. For we have shown that the knowledge belonging to Him is identical with the will that belongs to Him. Likewise, it has become evident that the power belonging to Him consists in His essence being an intellectual apprehender of the whole in [such] a way that the apprehension is a principle of the whole, not derived from the whole, and a principle in itself, not dependent on the existence of anything. This will, in the form we have ascertained (which is not connected with a purpose within the emanation of existence), is nothing other than emanation itself. And this is munificence. Now, we have ascertained for you [the state

عنه غرض، فكأنك قد علمت استحالة هذا وستعلم، بل هو لذاته مريد هذا النحو من الإرادة العقلية المحضة. وحياته هذا أيضا بعينه. فإن الحياة التى عندنا تكمل بإدراك وفعل هو التحريك ينبعثان عن قوتين مختلفتين. وقد صح أن نفس مدركه - وهو ما يعقله عن الكل - هو سبب الكل وهو بعينه مبدأ فعله. وذلك إيجاد الكل؛ فمعنى واحد منه هو ٥ إدراك وسبيل إلى الإيجاد. فالحياة منه ليس مما تفتقر إلى قوتين حتى تتم بقوتين؛ ولا الحياة منه غير العلم وكل ذلك له بذاته.

(١١) وأيضا فإن الصور المعقولة التى تحدث فينا فتصير سببا للصورة الموجودة الصناعية لو كانت بنفس وجودها كافية لأن تكون منها الصور الصناعية - بأن تكون صورها بالفعل [٣٦٧] مبادئ لما هى له صور - لكان المعقول عندنا هو بعينه القدرة. ولكن ليس ١٠ كذلك، بل وجودها لا يكفى فى ذلك، لكن يحتاج إلى إرادة متجددة منبعثة من قوة شوقية تتحرك منهما معاً القوة المحركة فتحرك العصب والأعضاء الأدوية، ثم تحرك الآلات الخارجة، ثم تحرك المادة. فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصور المعقولة قدرة ولا إرادة، بل عسى القدرة فينا عند المبدأ المحرك، وهذه الصورة محركة المبدأ القدرة، فتكون محركة المحرك.

(١٢) فواجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه، ولا مغايرة المفهوم لعلمه. ١٥ فقد بينا أن العلم الذى له بعينه هو الإرادة التى له. وكذلك قد تبين أن القدرة التى له هى كون ذاته عاقلة للكل عقلا هو مبدأ للكل لا مأخوذاً عن الكل، ومبدأ بذاته، لا يتوقف على وجود شىء. وهذه الإرادة على الصورة التى حققناها التى لا تتعلق بغرض

of affairs] regarding the matter of [divine] munificence, [and,] if you remember it, you would know that this will is itself munificence. If [further] ascertained, [it would be shown that] the primary attribute of the Necessary Existent consists in His being a "that [He is]" and an existent.[7]
5 Then, [respecting] the other attributes, some will include the meaning of this existence with [something] additional, [and] some [will include the meaning] of this existence with a negation. Not one of [the attributes] necessitates at all either multiplicity or difference in His essence.

(13) Thus, those [attributes] that intermix with negation [are such
10 that, for example,] if one, without due respect, says of the First that He is a substance, he would not mean [anything] but this existence with the negation of His being in a subject. And if he says of Him "one," he would mean only this existence itself, where either quantitative and categorical division are negated of Him or else a companion is negated of Him. If he
15 says [that He is] intellect, intellectual apprehender, and intelligible, he would mean in reality only that this pure being[8] [is such that] the possibility of mixing with matter and its attachments is negated of Him, with the consideration, however, of [there being] some relation. If he says of Him "first," He would mean only the relating of this existence to the
20 whole. If he says of Him "powerful," he would mean by it only that He is the Necessary Existent, to which is added that the existence of [what is] other than Him truly comes about only from Him in the manner that has been mentioned. If he says of Him "living," he would mean only this intellectual existence taken in relation to the whole, which is also intel-
25 lectually apprehended in the second intention, since the living is one who is an apprehender and an enactor. If he says of Him "willer," he would mean only that the Necessary Existent's being with His intellectuality—that is, the negation of matter from Him—is the principle of the entire order of the good, and that He intellectually apprehends this. This would,
30 hence, be composed of a relation and a negation. If he says of Him "munificent," he would have meant it by way of this relation with negation with the addition of another negation—namely, that He does not seek an objective for Himself. If he says of Him "good," he would only mean either [the fact] that this existence is free from mixing with what is
35 in potency and deficiency—and this is negation—or His [state of] being the principle of every perfection and order, this being a relation.

فى فيض الوجود ، لا تكون غير نفس الفيض وهو الجود . فقد كنا حققنا لك من أمر الجود ما إذا تذكرته علمت أن هذه الإرادة نفسها تكون جوداً ، وإذا حققت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه إنٌ وموجود . ثم الصفات الأخرى بعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع إضافة ، وبعضها هذا الوجود مع سلب ، وليس ولا واحد منها موجباً ٥ فى ذاته كثرة ألبتة ولا مغايرة .

(١٣) فاللواتى تخالط السلب أنه لو قال قائل للأول ، ولم يتحاش ، إنه جوهر ، لم يعن إلا هذا الوجود ، وهو مسلوب عنه الكون فى الموضوع . وإذا قال له : واحد ، لم يعن إلا هذا الوجود نفسه مسلوباً عنه القسمة بالكم أو القول ، أو مسلوباً عنه الشريك [٣٦٨] وإذا قال : عقل وعاقل ومعقول ، لم يعن بالحقيقة إلا أن هذا المجرد مسلوب عنه ١٠ جواز مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار إضافة ما . وإذا قال له : أول ، لم يعن إلا إضافة هذا الوجود إلى الكل . وإذا قال له : قادر ، لم يعن به إلا أنه واجب الوجود مضافاً إلى أن وجود غيره إنما يصح عنه على النحو الذى ذكر . وإذا قال له : حى ، لم يعن إلا هذا الوجود العقلى مأخوذاً مع الإضافة إلى الكل المعقول أيضاً بالقصد الثانى ، إذ الحى هو المدرك الفعال . وإذا قال له : مريد ، لم يعن إلا كون واجب الوجود مع عقليته – أى سلب ١٥ المادة عنه – مبدأ لنظام الخير كله وهو يعقل ذلك ، فيكون هذا مؤلفاً من إضافة وسلب . وإذا قال له : جواد ، عناه من حيث هذه الإضافة مع السلب ، بزيادة سلب آخر ، وهو أنه لا ينحو غرضاً لذاته . وإذا قال له : خير ، لم يعن إلا كون هذا الوجود مبرأ عن مخالطة ما بالقوة والنقص وهذا سلب ، أو كونه مبدأ لكل كمال ونظام وهذا إضافة .

(14) If the attributes of the First, the Truth, are apprehended intellectually in this manner, nothing will be found in them that would necessitate parts or multiplicity for His essence in any manner whatsoever.

(15) There can be neither beauty nor splendor above the quiddity's being purely intellectual, pure goodness, free from each one of the facets of deficiency, one in every aspect. The Necessary Existent thus has pure beauty and splendor, and He is the principle of beauty of all things and the splendor of all things. His splendor consists in His being in accord with what ought to be His. How would the beauty be of Him who is in accord with what ought to be in necessary existence? All beauty, harmony, and apprehended good constitute an object of affection and love. The principle of all this is its apprehension—whether sensory, imaginary, estimative, conjectural, or intellectual. Whenever the apprehension is greater in depth and ascertainment, and the object apprehended more perfect and noble in essence, then the love and enjoyment of the faculty that apprehends it is greater.

(16) Hence, the Necessary Existent—who is ultimate perfection, beauty, and splendor [and] who intellectually apprehends Himself in this ultimate [perfection,] beauty, and splendor by a perfect act of intellectual apprehension and by an act of intellectual apprehension that [grasps] the intellectual apprehender and the intelligible as being one in reality—[is such that,] for Himself, His self is the greatest lover and object of love and the greatest partaker of enjoyment and object enjoyed. For enjoyment is nothing other than the apprehension of the suitable inasmuch as it is suitable. Thus, sensory enjoyment is the sensing of the suitable, and the intellectual [enjoyment] is the intellectual apprehension of the suitable. Similarly, the First is, hence, the best apprehender through the best apprehension of the best object of apprehension. He is, thus, both the best one who enjoys an object of enjoyment and [the best] object of enjoyment—this being something with which nothing is compared. We do not have names for these meanings other than these names. Whoever finds them repugnant can make use of others.

(١٤) فإذا عقلت صفات الأول الحق على هذه الجهة، لم يوجد فيها شىء يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه.

(١٥) ولا يمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية عقلية محضة، خيرية محضة، بريئة عن كل واحد من أنحاء النقص، واحدة من [كل][1] جهة. فالواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض، وهو مبدأ جمال كل شىء وبهاء كل شىء. وبهاؤه هو أن يكون على ما يجب له، فكيف جمال ما يكون على ما يجب فى الوجود الواجب؟ وكل جمال وملاءمة [٣٦٩] وخير مدرك فهو محبوب معشوق. ومبدأ ذلك كله إدراكه، إما الحسى، وإما الخيالى وإما الوهمى وإما الظنى، وإما العقلى. وكلما كان الإدراك أشد اكتناهاً وأشد تحقيقاً والمدرك أكمل وأشرف ذاتاً، فإحباب القوة المدركة إياه والتذاذها به أكثر.

(١٦) فالواجب الوجود الذى هو فى غاية الكمال والجمال والبهاء الذى يعقل ذاته بتلك الغاية والبهاء والجمال، وبتمام التعقل، وبتعقل العاقل والمعقول على أنهما واحد بالحقيقة، تكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق وأعظم لاذ وملتذ. فإن اللذة ليست إلا إدراك الملائم من جهة ما هو ملائم. فالحسية إحساس الملائم، والعقلية تعقل الملائم. وكذلك، فالأول أفضل مدرك بأفضل إدراك لأفضل مدرك. فهو أفضل لاذ وملتذ، ويكون ذلك أمرا لا يقاس إليه شىء. وليس عندنا لهذه المعانى أسام غير هذه الأسامى، فمن استبشعها استعمل غيرها.

---

[1] ساقطة

(17) It should be known that the intellect's apprehension of the intelligible is stronger than the sense's apprehension of the sensible. [This is] because it—I mean, the intellect—conceives[9] and apprehends the permanent, universal thing; unites with it, becoming in some manner identical with it; and apprehends it in its internality, not in its outward [aspects]. This is not the case with the senses [in relation to] the sensible object. Thus, the enjoyment which necessarily obtains for us when we intellectually apprehend a suitable thing is above the enjoyment that obtains for us by our sensing a suitable thing; there is no comparison between the two. It may so happen, however, that the apprehending faculty does not enjoy what it ought to enjoy due to accidental impediments—as, for example, [when] the sick person does not enjoy what is sweet, hating it because of an accidental impediment. It is in this way that one must know our state as long as we remain in the body. For, when there is realized for our intellectual faculty its perfection in actuality, it does not find in terms of enjoyment what is [fully] due to the thing in itself. This is because of the impediment of the body. If we were to set ourselves aside from the body, then, by our contemplating our essence—which would have become an intellectual world, concordant with the true existents, true beauties, and true objects of enjoyment (connected with them in the manner in which one intelligible is connected with another)—then we would find, in terms of enjoyment and splendor, that which is infinite. We shall clarify all these ideas later on.

(18) Know that the enjoyment of every faculty consists in the realization for it of its own perfection. Thus, for the senses there are suitable sensible things; for anger, revenge; for hope, success; and, for each thing, that which is proper to it. For the rational soul, there is its becoming an intellectual world in actuality. The Necessary Existent is an intelligible, regardless of whether or not [others] intellectually apprehend Him; and [He] is loved, regardless of whether [He is] loved [by others] or not.

(١٧) ويجب أن يعلم أن إدراك العقل للمعقول أقوى من إدراك الحس للمحسوس، لأنه – أعنى العقل – يعقل ويدرك الأمر الباقى الكلى، ويتحد به ويصير هو هو على وجه ما، ويدركه بكنهه لا بظاهره، وليس كذلك الحس للمحسوس؛ فاللذة التى تجب لنا بأن نعقل ملائماً، هى فوق اللذة التى تكون لنا بأن نحس ملائما. ولا نسبة بينهما. لكنه قد يعرض أن تكون القوة المدركة لا تستلذ بما يجب أن تستلذ به لعوارض، كما أن المريض ٥ لا يستلذ الحلو، ويكرهه لعارض. فكذلك يجب أن يعلم من حالنا ما دمنا فى البدن. فإذا حصل لقوتنا العقلية كمالها بالفعل لا تجد من اللذة ما يجب للشىء فى نفسه؛ وذلك [٣٧٠] لعائق البدن. ولو انفردنا عن البدن، كنا بمطالعتنا ذاتنا، وقد صارت عالما عقليا مطابقا للموجودات الحقيقية، والجمالات الحقيقية، واللذات الحقيقية، متصلة بها اتصال معقول بمعقول، نجد من اللذة والبهاء ما لا نهاية له. وسنوضح هذه المعانى كلها بعد. ١٠

(١٨) واعلم أن لذة كل قوة حصول كمالها لها؛ فللحس المحسوسات الملائمة، وللغضب الانتقام، وللرجاء الظفر، ولكل شىء ما يخصه، وللنفس الناطقة مصيرها عالما عقليا بالفعل. فالواجب الوجود معقول، عقل أو لم يعقل، ومعشوق، عشق أو لم يعشق.

BOOK NINE
On the emanation of things from the first governance and the return to Him; [consisting of] seven chapters

5

Chapter [One]

On the attribute of the efficacy of the First Principle

(1) It has become manifest to us that there is, for the whole, a Principle whose existence is necessary, [that is] neither included in genus nor is subject to definition or demonstration; [that He] is free from quantity,
10 quality, quiddity, place, time, and motion; [that He] has neither equal, companion, nor contrary; that He is one in all respects because He is not divisible—neither in terms of parts in actuality, [nor] in terms of parts by supposition and estimation (as with the continuous), nor in the mind in that His essence is composed of varied intellectual ideas from which an
15 aggregate becomes united; [and] that He is one inasmuch as He does not share at all [with others] the existence that belongs to Him. He is thus, by this unity, single. He is one because He is perfect in existence; nothing in Him awaits completion, this being one of the aspects of the one. The one is only in Him in the negative manner. [This is] unlike the one belonging
20 to bodies—by reason of connection or combination—or to some other thing among [things] where the one is in it through a unity which is an existential meaning that appends itself to an essence or essences.

المقالة التاسعة

فى صدور الأشياء عن التدبير الأول والمعاد إليه

سبعة فصول

[الفصل الأول]

(١) فصل

فى صفة فاعلية المبدأ الأول

٥

(١) [٣٧٣] فقد ظهر لنا أن للكل مبدأ واجب الوجود، غير داخل فى جنس أو واقع تحت حد أو برهان، برىء عن الكم والكيف والماهية والأين والمتى والحركة، لا ند له ولا شريك له ولا ضد له، وأنه واحد من جميع الوجوه لأنه غير منقسم: لا فى الأجزاء بالفعل ولا فى الأجزاء بالفرض والوهم كالمتصل، ولا فى العقل بأن تكون ذاته مركبة من معان عقلية متغايرة تتحد منها جملة؛ وأنه واحد من حيث هو غير مشارك ألبتة فى وجوده الذى له. فهو بهذه الوحدة فرد. وهو واحد لأنه تام الوجود ما بقى له شىء ينتظر حتى يتم، وقد كان هذا أحد وجوه الواحد. وليس الواحد فيه إلا على الوجه السلبى، ليس كالواحد الذى للأجسام، لاتصال أو اجتماع، أو غير ذلك مما يكون الواحد فيه بوحدة هى معنى وجودى يلحق ذاتا أو ذواتا.

١٠

١٥

(2) It has [also] become clear to you, from what preceded in the natural sciences, that there exists an infinite incorporeal power and that it is the principle of primary motion. It became evident to you, moreover, that the circular [heavenly] motion is not temporally generated.[1] It [also] became in some way evident to you there that [this] is a principle permanent in existence. After this, it became evident to you that the Existent Necessary in Himself is a necessary existent in all His aspects and that it is impossible for a state which did not exist previously to commence for Him. With [this], it became evident to you that the cause in [terms of] itself necessitates the effect, so that, if it is permanent, it necessitates the effect permanently. If you are satisfied with these things, they would suffice for you regarding what we are in the course of explaining. We will, however, enlighten you further.

(3) We say: You have known that every temporally originated thing has matter. Hence, if it [previously] had not come into existence and then was originated, then it would either be the case that [(a)] both the efficient and receptive causes did not [previously] exist and then came into existence; [(b)] that both existed, but the efficient cause did not impart motion and the recipient did not move; [(c)] that the efficient cause, but not the receptive, existed; or [(d)] that the receptive cause existed, but not the efficient.

(4) We will now say in a brief manner, before turning to details, that, if the states respecting the causes are as they [always] have been, and nothing at all that did not exist came to exist, then the necessity of the generable thing proceeding from them or its non-necessity would be the same. As such, it would not be possible at all for a generable thing to come into existence.

(5) If, then, something which did not [previously] exist came into being, then either its coming into existence would be in the manner in which something comes into existence because its cause comes into existence all at once—not in the way in which something comes into existence because of the proximity or remoteness of its cause—or else its coming into existence would be in the way in which something comes into existence due to the proximity of its cause or its remoteness. As regards the first alternative, its temporal coming into existence must be due to the temporal coming into existence of the cause, and [this must occur simultaneously] with it, not delayed after it at all. For, if the cause did not exist and then existed, or, if it existed and the effect is delayed [after the cause], then what we have said earlier[2] regarding the necessity of another temporal being other than the cause necessarily follows.[3] That originated

(٢) وقد اتضح لك فيما سلف من العلوم الطبيعية وجود قوة غير متناهية غير مجسمة، وأنها مبدأ الحركة الأولية، وبان لك أن الحركة المستديرة ليست متكونة تكونا زمانيا، وقد بان لك من هناك من وجه ما أنه مبدأ دائم الوجود. وقد بان لك بعد ذلك أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته، وأنه لا يجوز أن تستأنف له حالة لم تكن، مع أنه قد بان لك أن العلة لذاتها تكون موجبة المعلول. فإن دامت أوجبت المعلول دائما. ولو اكتفيت بتلك الأشياء لكفاك ما نحن فى شرحه، إلا أنا نزيدك بصيرة. [٣٧٤]

(٣) فنقول: إنك قد علمت أن كل حادث فله مادة، فإذا كان لم يحدث ثم حدث لم يخل، إما أن تكون علتا الفاعلية والقابلية لم تكونا فحدثتا، أو كانتا، ولكن كان الفاعل لا يحرك والقابل لا يتحرك، أو كان الفاعل ولم يكن القابل، أو كان القابل ولم يكن الفاعل.

(٤) ونقول قولا مجملا قبل العود إلى التفصيل، إنه إذا كانت الأحوال من جهة العلل كما كانت ولم يحدث ألبتة أمر لم يكن، كان وجوب كون الكائن عنها، أو لا وجوبه، على ما كان؛ فلم يجز أن يحدث كائن ألبتة.

(٥) فإن حدث أمر لم يكن، فلا يخلو: إما أن يكون حدوثه على سبيل ما يحدث، لحدوث علته دفعة، لا على سبيل ما يحدث لقرب علته أو بعدها، أو يكون حدوثه على سبيل ما يحدث لقرب علته أو بعدها. فأما القسم الأول فيجب أن يكون حدوثه لحدوث العلة ومعها غير متأخر عنها ألبتة؛ فإنه إن كانت العلة غير موجودة ثم وجدت، أو موجودة وتأخر عنها المعلول، لزم ما قلناه فى الأول من وجوب حادث آخر

thing would then become the proximate cause. If the matter is repetitively prolonged in this manner, then there would necessarily ensue causes and temporal events coming all at once that are infinite and would necessarily occur simultaneously. But this is something for which we have known the principle dictating its refutation. It thus remains that the temporal causes do not [come about] all at once—[that is, the effect not being] due to the proximity to or remoteness from a first cause.

(6) It thus remains that the principles of generation lead in the end to the proximity or remoteness of causes, and this by means of motion. Therefore, motion is preceded by motion, [the latter] motion leading the causes to this motion. The two [motions] are, hence, like two contiguous [things]—otherwise, the discussion will start again with regard to the time between them. This is because, if no motion touched [the intervening time], then the infinite temporal events among [the generated things] would be in one instant, since it is not possible for them to be in instances that meet together, that are contiguous. This becomes impossible. Rather, one must in such an instant have become proximate after remoteness, or have become remote after proximity, so that that instant would be the termination of a first movement, leading to another movement or to something else. If it leads to another motion and necessitates [it], then the motion which is akin to a proximate cause for [the former] motion would be contiguous to it.

(7) The meaning of this contiguity is understood [as entailing] that it is impossible for a time to exist between two motions without there being motion in it. For it has become evident to us in the *Physics* that time follows motion. Engaging in this mode of exposition, however, informs us [only] that a motion precedes a motion; it does not inform us that that motion is the cause of the origination of this subsequent motion.

(8) It has thus become clearly evident that motion does not come into being after nonexistence except because of a temporal occurrence. That occurrence [in turn] does not come to be save through a motion contiguous to this motion. Do not heed what temporal event that event is—whether an intention of the agent, a volition, knowledge, instrument, nature, the occurrence of a more suitable time for action than another, the occurrence of a preparedness or disposition on the part of the recipient that did not previously exist, or an arrival from the effective cause [of a factor] that did not previously exist—for whatever it is, its occurrence is connected with motion. Nothing other than this is possible.

غير العلة، فكان ذلك الحادث هو العلة القريبة. فإن تمادى الأمر على هذه الجهة، وجبت علل وحوادث دفعة غير متناهية، ووجبت معا. وهذا مما عرفنا الأصل القاضى بإبطاله. فبقى أن لا تكون العلل الحادثة كلها دفعة لا لقرب من علة أولى أو بعد.

(٦) فبقى أن مبادئ الكون تنتهى إلى قرب علل أو بعدها، وذلك بالحركة. فإذن قد ٥ كان قبل الحركة حركة، وتلك الحركة أوصلت العلل إلى هذه الحركة، فهما كالمتماسين، وإلا رجع الكلام إلى الرأس فى الزمان الذى بينهما. وذلك أنه إن لم تماسه حركة كانت [٣٧٥] الحوادث الغير المتناهية منها فى آن واحد، إذ لا يجوز أن تكون فى آنات متلاقية متماسة، فاستحال ذلك، بل يجب أن يكون واحد قد قرب فى ذلك الآن بعد بُعد، أو بعد قرب؛ فيكون ذلك الآن نهاية حركة أولى تؤدى إلى حركة أخرى، أو أمر آخر. فإن أدت إلى ١٠ حركة أخرى وأوجبت، كانت الحركة التى هى كعلة قريبة لهذه الحركة مماسة لها.

(٧) والمعنى فى هذه المماسة مفهوم على أنه لا يمكن أن يكون زمان بين حركتين ولا حركة فيه. فإنه قد بان لنا فى الطبيعيات أن الزمان تابع للحركة، ولكن الاشتغال بهذا النحو من البيان يعرفنا [أن][1] كانت حركة قبل حركة، ولا يعرفنا أن تلك الحركة كانت علة لحدوث هذه الحركة اللاحقة.

١٥ (٨) فقد ظهر ظهورا واضحا أن الحركة لا تحدث بعد مالم تكن إلا لحادث وذلك الحادث لا يحدث إلا بحركة مماسة لهذه الحركة. ولا تبالى أى حادث كان ذلك الحادث: كان قصدا من الفاعل، أو إرادة، أو علما، أو آلة، أو طبعا، أو حصول وقت أوفق للعمل دون وقت، أو حصول تهيؤ أو استعداد من القابل لم يكن، أو وصول من المؤثر لم يكن. فإنه كيف كان، فحدوثه متعلق بالحركة، لا يمكن غير هذا.

---

[1] إن

(9) Let us return to the detailed [exposition] and say: If both the active and the receptive causes are entities that exist,[4] there being, however, neither action nor the affection between them, then the occurrence of a relation between them that would necessitate action and affection is needed. With respect to the agent, [this would be something] like a will that necessitates the act, a nature that necessitates the act, an instrument, or [an appropriate] time. With respect to the recipient, [it would be something] akin to a disposition that did not previously exist. Alternatively, with respect to the two together, [it would be] akin to one of them reaching the other. It has become clear that all this [takes place] through some [form] of motion.

(10) As for there being an agent but not a recipient at all,[5] this is impossible. As for the first [reason for this], it is because the recipient, as we have shown, does not come into existence except by a motion or a connection. Hence, before motion there would be motion. As for the second [reason for this], it is because it is impossible for something to come into existence so long as it is not preceded by the existence of the recipient—namely, matter. Thus, the recipient would have had to exist in order that the recipient could come into existence. As for positing the recipient as existing[6] but the agent as not existing, then the agent would be something that temporally came into existence; and it would follow necessarily that its temporal coming into existence is by a cause that has motion, as we have described [the matter].

(11) Moreover, the principle of the whole is an essence necessary in its existence, and what proceeds from the Necessary Existent is necessary. Otherwise, [the Necessary Existent] would have a state which did not [previously] exist and, hence, would be necessary in all His aspects. If the newly occurring state is placed not in His essence, but extraneous to His essence, as some have placed the will,[7] then the question regarding the occurrence of the will remains—is it through will, by nature, or by reason of some other thing, whatever that may be? As long as something is posited as coming into existence after not being, it would have to be posited either as occurring in His essence or not occurring in His essence but as something different from His essence, in which case the [question] persists. If it were to come into existence in His essence, then His essence would have undergone change, when it has been shown that the Necessary Existent in His essence is a necessary existent in all His aspects.

(12) Furthermore, if, with the origination by Him of the different things, He [remains] as He had been before their occurrence and nothing at all [regarding His state] that had not existed comes to be—the state of affairs being as it had been when nothing came to exist through Him—

(٩) ولنرجع إلى التفصيل فنقول: إن كانت العلة الفاعلية والقابلية موجودتى الذات، ولا فعل ولا انفعال بينهما، فيحتاج إلى وقوع نسبة بينهما توجب الفعل والانفعال. أما من جهة الفاعل، فمثل إرادة موجبة للفعل، أو طبيعة موجبة للفعل، أو آلة أو زمان. [٣٧٦] وأما من جهة القابل، فمثل استعداد لم يكن. أو من جهتيهما جميعا مثل وصول أحدهما إلى الآخر. وقد وضح أن جميع هذا بحركة ما. ٥

(١٠) وأما إن كان الفاعل موجودا ولم يكن قابل ألبته، فهذا محال: أما أولا؛ فلأن القابل كما بينا لا يحدث إلا بحركة أو اتصال فيكون قبل الحركة حركة. وأما ثانيا، فإنه لا يمكن أن يحدث ما لم يتقدمه وجود القابل، وهو المادة، فيكون قد كان القابل حتى حدث القابل. وأما إن وضع أن القابل موجود والفاعل ليس بموجود، فالفاعل يحدث ويلزم أن يكون حدوثه بعلة ذات حركة على ما وصفناه. ١٠

(١١) وأيضا مبدأ الكل ذات واجبة الوجود، وواجب الوجود واجب ما يوجد عنه، وإلا فله حال لم يكن، فليس واجب الوجود من جميع جهاته. فإن وضعت الحال الحادثة لا فى ذاته، بل خارجة عن ذاته كما يضع بعضهم الإرادة، فالكلام على حدوث الإرادة عنها ثابت، هل هو بإرادة أو طبع، أو لأمر آخر أى أمر كان؟ ومهما وضع أمر حدث لم يكن، فإما أن يوضع حادثا فى ذاته، وإما غير حادث فى ذاته، بل على أنه شىء مباين لذاته، فيكون الكلام ثابتا. وإن حدث فى ذاته، كان ذاته متغيرا، وقد بُيِّن أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته. [٣٧٧] ١٥

(١٢) وأيضا إذا كان هو عند حدوث المباينات عنه كما كان قبل حدوثها، ولم يعرض ألبتة شىء لم يكن، وكان الأمر على ما كان ولا يوجد عنه شىء، فليس يجب

then it is not necessary that anything should come to be from Him. Rather, the state of affairs and the matter [in question] would remain as they had been. Hence, there must be a differentiating principle with respect to the necessity of existence [proceeding] from Him, and [there must be] the rendering of preponderance for existence [to proceed] from Him—[this] through an intermediary occurrent that did not exist when the preponderance was for nonexistence from Him, His state being [that of] refraining to act. This [occurrent] would not be something extraneous to Him. For we are speaking of the occurrence of the occurrent from Him Himself, without the mediation of something occurring from which the second comes to occur in the manner in which they speak regarding the will and the willer.[8]

(13) The pure mind that has not been adulterated bears witness [to the fact] that the one essence, if it [remains] in all respects as it had been—nothing previously having come to be from it, it now remaining the same—then now also nothing would come into existence by it. If it comes about that now something comes to exist from it, then there would have occurred in the essence an intention and will, a nature, power, or ability, or some similar thing that did not exist before. Whoever denies this separates himself from the dictate of his reason with his tongue, returning to it in his heart. For that which is possible to exist or not to exist does not become actual, and existence for it is not rendered preponderant, except through a cause. If this essence belonging to the cause [remains] as it had been and is not rendered preponderant, and [if] this preponderance does not ensue necessarily from it—there being no motive, benefit, or the like—then there must be a new occurrence that necessitates preponderance in this essence, if it is the efficient cause. Otherwise, its relation to that which is possible remains as it has been before, no new relation occurring for it—the matter remaining in the same state, the possibility would [remain] a pure possibility in the state [as it had been].

(14) If a new relation does occur for it, then something [new] would have occurred. [This] must occur for Himself and in Himself. For, if it were external to His essence, then the discussion would remain [the same] and the relation would not be the relation sought after. For we seek the relation appropriate for the existence, after nonexistence, of all that is external to His essence [taken as] a whole, as though [it were] one aggregate, and in the state where no other [external] thing existed. Otherwise, something from the aggregate would have been taken away and one would be looking at what comes after it. If the principle of the relation was different from Him, then it would not be the relation sought. Then, according to this

أن يوجد عنه شىء بل يكون الحال والأمر على ما كان. فلا بد من مميز لوجوب الوجود عنه، وترجيح للوجود عنه بحادث متوسط لم يكن حين كان الترجيح للعدم عنه، وكان التعطل عن الفعل حاله. وليس هذا أمرا خارجا عنه؛ فإنا نتكلم فى حدوث الحادث عنه نفسه بلا واسطة أمر يحدث فيحدث به الثانى، كما يقولون فى الإرادة والمراد.

٥ (١٣) والعقل الصريح الذى لم يكدر يشهد أن الذات الواحدة إذا كانت من جميع جهاتها كما كانت، وكان لا يوجد عنها فيما قبل شىء، وهى الآن كذلك، فالآن أيضا لا يوجد عنها شىء. فإذا صار الآن يوجد عنها شىء، فقد حدث فى الذات قصد وإرادة، أوطبع، أو قدرة وتمكن، أو شىء مما يشبه هذا لم يكن. ومن أنكر هذا، فقد فارق مقتضى عقله لسانا ويعود إليه ضميرا. فإن الممكن أن يوجد وأن لا يوجد، لا يخرج ١٠ إلى الفعل ولا يترجح له أن يوجد إلا بسبب؛ وإذا كانت هذه الذات التى للعلة كما كانت ولا تترجح، ولا يجب عنها هذا الترجيح، ولا داعى ولا مصلحة ولا غير ذلك، فلا بد من حادث موجب للترجيح فى هذه الذات إن كانت هى العلة الفاعلية، وإلا كانت نسبتها إلى ذلك الممكن على ما كان قبل، ولا تحدث لها نسبة أخرى؛ فيكون الأمر بحاله، ويكون الإمكان إمكانا صرفا بحاله.

١٥ (١٤) وإذا حدث لها نسبة فقد حدث أمر، ولا بد من أن يحدث لذاته وفى ذاته. فانها إن كانت خارجة عن ذاته كان الكلام ثابتا، ولم تكن هى النسبة المطلوبة؛ فإنا نطلب [٣٧٨] النسبة الموافقة لوجود كل ما هو خارج عن ذاته بعد ما لم يكن أجمع، كأنها جملة واحدة وفى حال ما لم يوجد شىء؛ وإلا فقد أخرج من الجملة شىء ونظر فى حال ما بعده. فإن كان مبدأ النسبة مباينا له، فليست هى النسبة المطلوبة؛ فإذن الحادث الأول

[mode of] discourse, the first occurrence would be in His essence. But this is impossible. For how can something occur in His essence, and from [what source] would it occur, when it has become evident that the Necessary Existent in Himself is one?

(15) It is thus seen that that [thing] is other than what would have come into existence from Him, and, hence, it would not be the relation sought after. This is because we are seeking [an answer to the question] regarding the relation necessitating the actualization of the first possible [existent]: Does it [proceed] from another necessary existent? But it has been said that the Necessary Existent is one. Moreover, if it were from another, then [the latter] would be the first cause; and the discussion concerning it would remain fixed, [the same]. Moreover, how is it possible to differentiate in nonexistence between a time of refraining [to act] and a time of beginning [an action]? And with what would one [moment] of time differ from another [moment] of time?

(16) Furthermore, if it has become evident that the occurrent does not come to be except for the coming to be of an occurrent in the principle, then the occurrence produced by the First is either by nature, by an accident in Him other than the will, or by the will, since it is neither compulsory nor coincidental. If by nature, then the nature would have changed; and, if by accident, then the accident would have changed.

(17) If by will, let us set aside [the question of whether] it occurs in Him or is separate from Him, saying, rather: What is willed is either the very act of producing existence or it is a purpose and benefit beyond it. If what is willed is the very act of producing the existence of [the thing], why did He not bring [it] into existence earlier? Is it that He found it the right thing [to bring into existence] now, or [that] its due time has [now] arrived, or that He has the power [to enact] it [only] now? There is no sense in saying that this question is vain, because the [self-same] question recurs with respect to every [moment] of time. On the contrary, this question is true [precisely] because it is recurrent and necessary with respect to every [moment] of time.

(18) If [the occurrent in question is produced] for a purpose and a benefit, then [the answer is] that it is known that that which relates to something in such a way that its own existence [and] nonexistence are on a par is not [produced for] a purpose, while that which relates to something in such a way that its generation from it is preferable [to its not being generated] is beneficial. But the First Truth is perfect in His essence and is not benefited by anything.

يكون على هذا القول فى ذاته؛ لكنه محال. فكيف يمكن أن يحدث فى ذاته شىء، وعمن يحدث، وقد بان أن واجب الوجود بذاته واحد؟

(١٥) فيرى أن ذلك غير الحادث منه فيكون ليست النسبة المطلوبة؛ لأنا نطلب النسبة الموجبة لخروج الممكن الأول إلى الفعل، أهى عن واجب وجود آخر؟ وقد قيل إن واجب الوجود واحد. وعلى أنه إن كان عن آخر، فهو العلة الأولى والكلام فيه ثابت. ثم كيف يجوز أن يتميز فى العدم وقت ترك ووقت شروع؟ وبماذا يخالف الوقت الوقت؟

(١٦) وأيضا، إذ بان أن الحادث لا يحدث الا لحدوث حال فى المبدأ؛ فلا يخلو إما أن يكون حدوث ما يحدث عن الأول بالطبع، أو بعرض فيه عن غير الإرادة، أو بالإرادة، إذ ليس بقسرى ولا اتفاقى. فإن كان بالطبع، فقد تغير الطبع، أو كان بالعرض فقد تغير العرض.

(١٧) وإن كان بالإرادة، فلنترك أنها حدثت فيه أو مباينة له، بل نقول: إما أن يكون المراد نفس الإيجاد، أو غرضا، ومنفعة بعده. فإن كان المراد نفس الإيجاد لذاته، فلم لم يوجد قبل؟ أتراه استصلحه الآن؟ أو حدث وقته؟ أو قدر عليه الآن؟ ولا معنى [٣٧٩] فيما يقوله القائل: إن هذا السؤال باطل؛ لأن السؤال فى كل وقت عائد، بل هذا سؤال حق لأنه فى كل وقت عائد ولازم.

(١٨) وإن كان لغرض ومنفعة، فمعلوم أن الذى هو للشئ بحيث كونه ولا كونه بمنزلة فليس لغرض، والذى هو للشىء بحيث كونه منه أولى فهو نافع؛ والحق الأول كامل الذات لا ينتفع بشىء.

(19) Moreover, by what does the First precede His created acts? By His essence or by time? If only by His essence, as one is to two (even though both are simultaneous) and as the movement of the thing in motion in that it moves by the motion of that which moves it (even though both 5 are simultaneous), then it follows necessarily that both are temporally originated—[that is,] the eternal First and the acts generated from Him.

(20) If [on the other hand] He had preceded [His created acts] not by His essence alone, but by His essence and time in that He alone existed without the world and without motion—and there is no doubt 10 that the expression "was" refers to something that has passed and not [to something that] now [is], particularly as your statement "then" comes immediately after it—then there would have been an existence that had passed before He created creation, that existence being finite. There would therefore have been time before motion and time, because 15 the past is either in terms of itself (namely, time) or in terms of time (namely, motion and what it contains and what is a concomitant with it). This has become evident for to you.

(21) [Now,] if He did not precede by some past thing the first temporal moment of the origination of creation, then He would have come into 20 being in time with its temporal coming to being. How, according to the [things] they had posited,[9] would He not have preceded the first moment of creation by some state when He "was" and there was no creation, and [then] He "was" and there was creation? For, [the statement] "He 'was' and there was no creation," does not remain [true] in conjunction with [the 25 statement] "He 'was' with creation." Nor does "His being before creation" remain [true] in conjunction with "He being with creation." [Furthermore, the statement,] "He was and there was no creation," is not identical with His existence alone, for His essence [continues to be] realized after creation. [The statement] "He was and there was no creation," does not 30 [signify] His existence without creation without a third thing. For the existence of His essence [continues to be] realized "after" creation, noncreation being characterized as [something][10] that "was" and is not now.

(22) Underlying our saying "was," there is an intelligible meaning other than the intelligible [meaning] of the two things. [This is] because, 35 if you said, "the existence of an essence and the nonexistence of an essence," what is understood by it is not precedence; but it may be correct to understand being delayed by it. For, if things were to cease to exist, His existence with the nonexistence of things would be true; but it would not be correct to refer to this [existence as] "was." Rather, precedence is

(١٩) وأيضا فإن الأول بماذا سبق أفعاله الحادثة؟ أبذاته؟ أم بالزمان؟ فإن كان بذاته فقط مثل الواحد للاثنين - وإن كانا معا - وحركة المتحرك - بأن يتحرك بحركة ما يتحرك عنه وإن كانا معا - فيجب أن يكونا كلاهما محدثين: الأول القديم، والأفعال الكائنة عنه.

٥ (٢٠) وإن كان قد سبق لا بذاته فقط، بل بذاته والزمان بأن كان وحده ولا عالم ولا حركة - ولا شك أن لفظة «كان» تدل على أمر مضى وليس الآن، وخصوصا ويعقبه قولك «ثم» - فقد كان كون مضى قبل أن خلق الخلق، وذلك الكون متناه؛ فقد كان إذن زمان قبل الحركة والزمان، لأن الماضي إما بذاته وهو الزمان، وإما بالزمان، وهو الحركة وما فيها وما معها؛ فقد بان لك هذا.

١٠ (٢١) فإن لم يسبق بأمر هو ماض للوقت الأول من حدوث الخلق، فهو حادث مع حدوثه. وكيف لا يكون سبق على أوضاعهم بأمر ما للوقت الأول من الخلقة، وقد كان ولا خلق، وكان وخلق؟ وليس «كان ولا خلق» ثابتا عند كونه «كان وخلق» ولا «كونه قبل الخلق» ثابت «مع كونه مع الخلق،» وليس «كان ولا خلق» نفس وجوده وحده. فإن ذاته حاصلة بعد الخلق. ولا «كان ولا خلق» هو وجوده مع عدم الخلق بلا شيء ثالث.

١٥ فإن وجود ذاته حاصل بعد الخلق، وعدم الخلق موصوف بأنه قد كان وليس الآن. [٣٨٠]

(٢٢) وتحت قولنا: «كان» معنى معقول دون معقول الأمرين؛ لأنك إذا قلت: «وجود ذات وعدم ذات» لم يكن مفهوما منه السبق، بل قد يصح أن يفهم معه التأخر؛ فإنه لو عدمت الأشياء صح وجوده وعدم الأشياء، ولم يصح أن يقال لذلك «كان»؛

understood only through a third condition. For the existence of the essence is one thing, its nonexistence is [another] thing, and what [the term] "was" signifies is something that is existent other than the two. This meaning has been posited for the Creator as extending without a beginning, and it was allowed as possible within [this posited meaning] that He creates before anything [that is] imagined to be a creation. If this is the case, then this priority would be measured and quantified. This is what we call time, since its measurement is not the measurement of something that has either [spatial] position or permanence but is by way of [being in a state of] renewal.

(23) If you wish, then, contemplate our statements in the natural sciences. For we have shown [there] that what the meaning of, "was and will be," indicates is [something] that occurs to a state that is not stationary. And the state that is not stationary is motion. If you ascertain [the matter], you will know that for them the First does not precede the creation by a precedence that is absolute, but by a precedence in time, having with it motion, bodies, or a body.

(24) [Now,] those deniers of divine attributes who have denied God His munificence must concede either [(a)] that God was able, before creating the creation, to create a body with movements commensurate with times and periods, terminating with the creation of the world, or that [such a body] would continue to exist with the creation of the world, having, up to the time of the world's creation, limited times and periods; or [(b)] [that] it was not for the Creator to initiate the creation except [at the time] He initiated [it]. This second alternative necessitates the transition of the Creator from [the state of] impotence to power, or the transition of the creatures from [the state] of the impossibility [of their existence] to [its] possibility, without a cause.

(25) The first alternative divides into two parts [in arguing] against them. It is thus said: Either it is possible for the Creator to create a body other than the one terminating at the creation of the world—having [however] a greater period and motions—or it is not possible. It cannot be impossible for [the reasons] we have shown. If possible, then either it would be possible [for Him] to create it with the creation of that first body we mentioned before [mentioning] this body, or it would be possible only before it. If possible with it,[11] this would be impossible; because it is not possible for the beginning of two creations, equal in motion as regards speed and slowness, to take place such that both would terminate with

بل إنما يفهم السبق بشرط ثالث. فوجود الذات شىء، وعدم الذات شىء، ومفهوم كان شىء موجود غير المعنيين. وقد وضع هذا المعنى للخالق ممتدا لا عن بداية، وجوّز فيه أن يخلق قبل أى خلق يوهم فيه خلقا. فإذا كان هكذا، كانت هذه القبلية مقدرة مكمّمة، وهذا هو الذى نسميه الزمان، إذ تقديره ليس تقدير ذى وضع ولا ثبات، ٥ بل على سبيل التجدد.

(٢٣) ثم إن شئت فتأمل أقاويلنا الطبيعية؛ إذ بينا أن ما يدل عليه معنى «كان ويكون» عارض لهيئة غير قارة. والهيئة غير القارة هى الحركة. فإذا تحققت علمت أن الأول إنما سبق الخلق عندهم ليس سبقا مطلقا، بل سبقا بزمان معه حركة وأجسام أو جسم.

(٢٤) وهؤلاء المعطلة الذين عطلوا الله عن جوده لا يخلو: إما أن يسلموا أن الله ١٠ كان قادرا قبل أن يخلق الخلق أن يخلق جسما ذا حركات بقدر أوقات وأزمنة تنتهى إلى وقت خلق العالم، أو يبقى مع خلق العالم ويكون له إلى وقت خلق العالم أوقات وأزمنة محدودة، أو لم يكن للخالق أن يبتدئ الخلق إلا حين ابتدأ. وهذا القسم الثانى يوجب انتقال الخالق من العجز إلى القدرة، أو انتقال المخلوقات من الامتناع إلى الإمكان بلا علة. [٣٨١]

(٢٥) والقسم الأول يقسم عليهم قسمين، فيقال: لا يخلو إما أن يكون كان يمكن أن ١٥ يخلق الخالق جسما غير ذلك الجسم إنما ينتهى إلى خلق العالم بمدة وحركات أكثر، أولا يمكن. ومحال أن لا يمكن، لما بيناه. فإن أمكن فإما أن يمكن خلقه مع خلق ذلك الجسم الأول الذى ذكرنا قبل هذا الجسم، أو إنما يمكن قبله. فإن أمكن معه، فهو محال؛ لأنه لا يمكن أن يكون ابتداء خلقين متساويى الحركة فى السرعة والبطء، ويقع بحيث ينتهيان إلى

[the time] of the world's creation, when the period of the one is longer than the other. If, then, it is not possible to be [created] with it, its possibility being different from it, being either prior or posterior to it, then one can hypothesize in the state of nonexistence[12] the possibility of creating a thing and its nonpossibility—this in terms of one state[13] but not the other, and regardless of whether one is prior or posterior [to the other], and so on *ad infinitum.*

(26) Thus, the truth of what we have presented regarding the existence of motion that has no beginning in time becomes clear. The beginning it has is from the direction of the Creator, this being the celestial motions. It must be known that the proximate cause of the first movement is soul, not intellect, and that heaven is an animal obedient to God, blessed and exalted be He.

Chapter [Two]

That the proximate mover of the heavens is neither a nature nor an intellect but a soul, and that the remote principle is an intellect

(1) We say:[1] We have shown in the *Physics* that motion is not natural to the body in an absolute [sense]. The body is in its natural state if every motion is by nature separated from that which is natural because of a state. The state that is separable by nature is necessarily not a natural state. It is obvious that every motion that proceeds from a nature [proceeds] from a state that is not natural. If, among motions, there is something that is the consequence of a thing's nature, then not [one] thing of the relations of motions [is such] that its essence would cease to be while the nature endures. Rather, motion is only consequential on the nature because of the existence of a non-natural state: either [(a)] in quality, as when water is forcefully heated;[2] [(b)] in quantity, when the healthy body withers through disease;[3] or [(c)] in place, as when a clod of earth is transported to the space of air. The same applies if the motion happens to belong to another category. The cause for the renewal of one motion after another is the renewal of the non-natural state and [the renewal] of the estimation of the distance from the goal.

خلق العالم، ومدة أحدهما أطول من الآخر. وإن لم يمكن معه، بل كان إمكانه مباينا له، متقدما عليه، أو متأخرا عنه، يقدر فى حال العدم إمكان خلق شئ ولا إمكانه، وذلك فى حال دون حال، وقع ذلك متقدما ومتأخرا، ثم ذلك إلى غير نهاية.

(٢٦) فقد، وضح صدق ما قدمناه من وجود حركة لابدء لها فى الزمان. وإنما البدء لها من جهة الخالق، وإنها هى الحركات السماوية. فيجب أن يعلم أن العلة القريبة للحركة الأولى نفس لاعقل، وأن السماء حيوان مطيع لله تبارك وتعالى.

[الفصل الثانى]
(ب) فصل

فى أن المحرك القريب للسماويات لا طبيعة ولا عقل، بل نفس، والمبدأ الأبعد عقل

(١) فنقول: إنا قد بينا فى الطبيعيات أن الحركة لا تكون طبيعية للجسم على الإطلاق؛ والجسم على حالته الطبيعية إذا كان كل حركة بالطبع مفارقة ما بالطبع لحالة، والحالة التى تفارق [٣٨٢] بالطبع هى حالة غير طبيعية لا محالة، فظاهر أن كل حركة تصدر عن طبع فعن حالة غير طبيعية. ولو كان شئ من الحركات مقتضى طبيعة الشئ لما كان شئ من نسب الحركات باطل الذات مع بقاء الطبيعة. بل الحركة إنما تقتضيها الطبيعة لوجود حال غير طبيعية: إما فى الكيف، كما إذا سخن الماء بالقسر، وإما بالكم كما يذبل البدن الصحيح ذبولا مرضيا، وإما فى المكان، كما إذا نقلت المدرة إلى حيز الهواء. وكذلك إذا كانت الحركة قد تكون فى مقولة أخرى. والعلة فى تجدد حركة بعد حركة تجدد الحال الغير الطبيعية، وتقدير البعد عن الغاية.

(2) If the state of affairs is of this description, then no circular motion would [proceed] from a nature. Otherwise, it would [proceed] from a non-natural state to a natural state, and when it arrives at [the latter] it would come to rest. It is impossible that there would be in itself an intention [to move] toward that non-natural state. [This is] because nature does not act by choice, but by way of enforcement,[4] and by way of what necessarily follows it essentially. For, if the [thing's] nature were to impart motion in a circular manner, then it would necessarily move another either from a non-natural place or a non-natural position, escaping from it in a natural manner. But every escape from a thing that is natural in itself cannot itself be a natural seeking for it. [Now,] the circular motion separates from every point, leaving it, but seeks in its departure [from it] that [very] point. Thus, it does not escape from a thing but to seek it [again]. Hence, circular motion is not natural.

(3) It may, however, be by nature—[in the sense], that is, that its existence in its body is not contrary to another nature belonging to its body. For, even though the thing that moves it is not a natural power, it is something natural to that body, not alien to it. It is, thus, as though it is its nature.

(4) Moreover, every power imparts motion only through the mediation of inclination. Inclination is the idea sensed in the mobile body. If it comes to rest by compulsion, that inclination in it is sensed resisting [both] that which puts [the body] to rest and its coming to rest, seeking motion. Hence, it is necessarily other than the motion and other than the motive power, because the motive power exists when it completes the motion, whereas the inclination does not exist. The same is also the case with the first motion. For its mover continues to create in its body one inclination after another. There is nothing to prevent this inclination being called a nature. [This is] because it is not a soul, is not [something] external, has neither will nor choice, cannot not move [something] or move [it] in a direction which is not specific; and, in addition to [all] this, it is not opposed to the requirement of the nature of that alien body. If you named this meaning "a nature," you could say that the celestial sphere moves by nature, except that its nature is an emanation from a soul that is renewed in accordance with the soul's act of acquiring representation. It has thus become evident that the heavenly sphere is not the principle of a natural motion. It has [also] become evident that [the sphere] is not [moved] by compulsion. It is, hence, necessarily [moved] by a will.

(٢) فإذا كان الأمر على هذه الصفة، لم تكن حركة مستديرة عن طبيعة؛ وإلا كانت عن حالة غير طبيعية إلى حالة طبيعية، وإذا وصلت إليها سكنت. ولم يجز أن يكون فيها بعينها قصد إلى تلك الحالة الغير الطبيعية، لأن الطبيعة ليست تفعل باختيار، بل على سبيل التسخير، وسبيل ما يلزمها بالذات. فإن كانت الطبيعة تحرك على سبيل الاستدارة فهى تحرك لا محالة: إما من أين غير طبيعى، أو وضع غير طبيعى، هربا طبيعيا عنه؛ وكل هرب طبيعى عن شئ فمحال أن يكون هو بعينه قصدا طبيعيا إليه. والحركة المستديرة تفارق كل نقطة، وتتركها، وتقصد فى تركها تلك النقطة. وليست تهرب عن شئ إلا وتقصده. فليست إذن الحركة المستديرة طبيعية. [٣٨٣]

(٣) إلا أنها قد تكون بالطبع، أى ليس وجودها فى جسمها مخالفا لمقتضى طبيعة أخرى لجسمها. فإن الشئ المحرك لها وإن لم يكن قوة طبيعية كان شيئا طبيعيا لذلك الجسم غير غريب عنه؛ فكأنه طبيعته.

(٤) وأيضا فإن كل قوة فإنما تحرك بتوسط الميل، والميل هو المعنى الذى يحس فى الجسم المتحرك؛ وإن سكن قسرا أحس ذلك الميل فيه يقاوم المسكن مع سكونه طلبا للحركة. فهو غير الحركة لا محالة، وغير القوة المحركة لأن القوة المحركة تكون موجودة عند إتمامها الحركة ولا يكون الميل موجودا. فهكذا أيضا الحركة الأولى؛ فإن محركها لا يزال يحدث فى جسمها ميلا بعد ميل. وذلك الميل لا يمتنع أن يسمى طبيعة، لأنه ليس بنفس، ولا من خارج، ولا له إرادة أو اختيار، ولا يمكنه أن لا يحرك، أو يحرك إلى غير جهة محدودة، ولا هو مع ذلك مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم الغريب. فإن سميت هذا المعنى طبيعة كان لك أن تقول: إن الفلك يتحرك بالطبيعة، إلا أن طبيعته فيض عن نفس يتجدد بحسب تصور النفس. فقد بان أن الفلك ليس مبدأ حركة طبيعية، وكان قد بان أنه ليس قسرا، فهى عن إرادة لا محالة.

(5) We say: It is not possible that the proximate principle of its motion is a pure intellectual power that neither changes nor imagines particulars at all. It is as though we have indicated in the previous chapters some general things that should help in [gaining] knowledge of this meaning. We have made it clear that motion is a meaning for renewed relations and that every portion of it to which [certain] relations are specifically assigned has no permanence and cannot derive at all from a permanent meaning alone. For, if [it derives] from a permanent meaning, then it must be followed by a mode of change of states. If, however, the motion is due to a nature, then it follows necessarily that every motion that is renewed in [the portion] is due to the renewal of a proximity or remoteness from the end that is sought after; and [furthermore] every movement of it that ceases to exist is due to the nonexistence of a proximity or remoteness from the end. And, if it were not for this renewal, there would be no renewal of motion. For, from [what is stable] inasmuch as it is stable, only the stable comes to be. If [on the other hand] the [motion] is due to a will, it must be due to a renewed, particular will. For, the relation of the universal will to every portion of the motion is one [and the same]. Hence, it is not necessary that this rather than that movement is specified by it. For, if it were in itself the cause of this motion, then this motion cannot cease to exist. And, if it were a cause of this motion through the cause of a prior or posterior motion that does not exist,[5] then the nonexistent would necessitate an existent.[6] But the nonexistent does not necessitate an existent, even though nonexistents may be causes of nonexistents. For nonexistence to necessitate a thing—[this] is impossible. [Moreover,] if [the universal will] is a cause of things that are renewed, the question regarding their renewal persists. If [this] is [posited as] a natural renewal, then the impossibility we have presented necessarily follows; if voluntary, changing in accordance with renewed representations, this confirms what we want.

(6) It has thus become evident that the one intellectual will does not at all necessitate motion. It may, however, be [reckoned] in the estimative faculty[7] that this belongs to an intellectual will that moves [from one intelligible to another]. For [it may be argued] it is possible for the mind to make a transition from one intelligible to another if it is not in all

(٥) ونقول: إنه لا يجوز أن يكون مبدأ حركته القريب قوة عقلية صرفة لا يتغير ولا يتخيل الجزئيات ألبتة. وكأنا قد أشرنا إلى جمل مما تعين فى معرفة هذا المعنى فى الفصول المتقدمة، وأوضحنا أن الحركة معنى متجدد النسب، وكل شطر منه مخصص بنسب فإنه لا ثبات له، ولا يجوز أن يكون عن معنى ثابت ألبتة وحده؛ فإن كان عن معنى ثابت
٥ فيجب أن يلحقه [٣٨٤] ضرب من تبدل الأحوال. أما إن كانت الحركة عن طبيعة فيجب أن تكون كل حركة تتجدد فيه فلتجدد قرب وبعد من انهاية المطلوبة، وكل حركة تعدم منه فلعدم قرب وبعد من النهاية. ولو لا ذلك التجدد لم يكن تجدد حركة. فإن الثابت من جهة ما هو ثابت لا يكون عنه إلا ثابت. وأما إن كانت عن إرادة فيجب أن تكون عن إرادة متجددة جزئية. فإن الإرادة الكلية نسبتها إلى كل شطر من الحركة نسبة واحدة؛ فلا
١٠ يجب أن تتعين منها هذه الحركة دون هذه. فإنها إن كانت لذاتها علة لهذه الحركة، لم يجز أن تبطل هذه الحركة، وإن كانت علة لهذه الحركة بسبب حركة قبلها أو بعدها معدومة، كان المعدوم موجبا لموجود، والمعدوم لا يكون موجبا لموجود، وإن كان قد تكون الأعدام علة للأعدام. وأما أن يوجب المعدوم شيئا، فهذا لا يمكن. وإن كانت علة لأمور تتجدد، فالسؤال فى تجددها ثابت. فان كان تجددا طبيعياً لزم المحال الذى قدمناه، وإن كان إرادياً
١٥ يتبدل بحسب تصورات متجددة، فهو يثبت الذى نريده.

(٦) فقد بان أن الإرادة العقلية الواحدة لا توجب ألبتة حركة، ولكن قد يمكن أن يتوهم أن ذلك لإرادة عقلية منتقلة؛ فإنه قد يمكن أن ينتقل العقل من معقول إلى معقول

respects an intellect in actuality. It is possible for [the mind] to apprehend intellectually the particular subsumed under the species as [a] dispersed [thing], specified by accidents in a universal way, as we have indicated.[8] One must, hence, hypothesize in the estimative faculty the existence of a mind that intellectually apprehends the universal motion and wills it, then intellectually apprehends its transition from one limit to another, apprehending these motions and their limits in an intelligible manner, as we have shown, and in terms of what it is our wont to demonstrate—[namely,] that, [where] there is a movement from this [position] to that, and from that to that, some universal principle [of motion] is assigned to another universal limit by some universal measure thought of in the estimation, and so on, until the circle comes to an end. It is, hence, not unlikely that the renewal of motion follows the renewal of this intelligible.

(7) We say: Not even in this manner can the question of the circular motion be concluded. For this influence, according to this manner [of viewing the matter], would proceed from the universal will—even if by way of renewal and transfer. The universal will, however it happens to be, [remains] in relation to a nature in which there is sharing, even if it is the will for a movement followed by [another] will for a movement. As for this motion which is from this specific "here" to that specific "there," it does not have a greater claim for proceeding from that will than the motion from "there" to a third limit. Thus, the relation of all the parts of the movement that are equal in their particularity to each one of those particular intellectual volitions that move [from one part of the movement to another] is one [and the same]. No one part of this [movement] has a greater claim to be related to one of these representations than not to be related. Hence, its relation and nonrelation to its principle is one [and the same]. For it remains[9] in [a state of] possibility [in relation] to its principle, and [its existence] has not been differentiated from [its nonexistence] nor rendered more preponderant. Everything that is not necessitated by its cause does not exist, as you have known.

(8) How would it be correct to say that the motion from A to B is rendered necessary by an intellectual volition, and the motion from B to C by another intellectual volition, without that which is necessitated by each of these volitions being different from what is necessitated by the other, and conversely? For A, B, and C, are similar in species; and none

آخر، إذا لم يكن عقلا من كل جهة بالفعل، ويمكن أن يعقل الجزئى تحت النوع منتشراً مخصوصاً بعوارض، عقلا بنوع كلى على ما أشرنا إليه. فيجب إذن أن يتوهم وجود عقل يعقل الحركة الكلية ويريدها، ثم يعقل انتقاله من حد إلى حد، ويأخذ تلك الحركات وحدودها بنوع معقول على ما أوضحناه، وعلى ما من شأننا أن نبرهن عليه [٣٨٥] ٥ من أن حركة من كذا إلى كذا فهو من كذا إلى كذا، فتعين مبدأ ما كليا إلى طرف آخر كلى بمقدار ما موهوم كلى، وكذلك حتى تفنى الدائرة. فلا يبعد أن يتوهم أن تجدد الحركة يتبع تجدد هذا المعقول.

(٧) فنقول: ولا على هذه السبيل يمكن أن يتم أمر الحركة المستديرة؛ فإن هذا التأثير على هذا الوجه يكون صادرا عن الإرادة الكلية، وإن كانت على سبيل تجدد وانتقال. ١٠ والإرادة الكلية كيف كانت فإنما هى بالقياس إلى طبيعة مشترك فيها، وإن كانت إرادة لحركة تتبعها إرادة لحركة. وأما هذه الحركة التى من ههنا بعينه إلى هناك بعينه فليست أولى بأن تصدر عن تلك الإرادة من هذه الحركة التى من هناك إلى حد ثالث. فنسبة جميع أجزاء الحركة المتساوية فى الجزئية إلى واحد واحد من تلك الإرادات الجزئية العقلية المنتقلة واحدة، وليس جزء من ذلك أولى بأن ينسب إلى واحد من تلك التصورات من أن ١٥ لا ينسب. فنسبته إلى مبدئه ولا نسبته واحدة؛ فإنه بعد عن مبدئه بإمكان ولم يتميز، ولم يترجح وجوده عن لا وجوده. وكل ما لم يجب عن علته فإنه لا يكون، كما قد علمت.

(٨) وكيف يصح أن يقال: إن الحركة من «ا» إلى «ب» لزمت عن إرادة عقلية، والحركة من «ب» إلى «ج» من إرادة أخرى عقلية، دون أن يلزم عن كل واحدة من تلك الإرادات غير ما لزم من الأخرى، ويكون بالعكس؟ فإن «ا» و «ب» و «ج» متشابهة

of the universal volitions is such that it would specify A without [specifying] B, and B without C. A has no greater claim than B and C to be specifically assigned by that volition, so long as [this volition] is intellectual. Nor does B [have such a greater claim] than C unless [the will] becomes psychological and particular.[10] If these limits are not specified in the mind, being universal limits only, it would be impossible for the movement from A to B to have preference over [the movement] from B to C. Nor would A have a greater claim than B and C to be specified by that will, as long as [the latter] is intellectual; nor yet B [a greater claim] than C.

(9) Moreover, how is it possible to suppose for [the circular movement] a volition and an imaging, [and] then a volition and an imaging that differ in something that coincides, when there is no buttressing [for the one or the other] by a particular specifying principle that serves as a measure? In addition to all this, the mind cannot suppose this transition except in association with imagination and sensation. Nor can we, if we resort to the pure intellect, intellectually apprehend together the whole movement and the parts of the intellectual transition in what we intellectually apprehend as circulating together. Therefore, with respect to all these states there is no dispensing with a psychological power which would be the proximate cause of the motion, even though we do not disallow that there could also be an intellectual power that undergoes this intellectual transition after making it dependent on what is akin to imagining. As for the intellectual power, denuded from all the types of change, it has an ever-present intelligible, [regardless of] whether its intelligible is a universal [derived] from a universal or is a universal [derived] from a particular, as we have made clear.

(10) If, then, this is the state of affairs, then the celestial sphere moves by the soul, and the soul is its proximate principle of motion. This soul is [continuously] renewing its imaging and will and is engaged in [the act of] estimation—that is, it has an apprehension of the changing things, such as particulars, and a will toward specific particular things. It is the perfection of the body of the heavenly sphere and its form. If it were not like this but were self-subsistent in every respect, it would then have been a pure intellect that neither changes, undergoes transition, nor is mixed with what is in potency. The proximate cause of the heavenly sphere, even though it is not an intellect, must have an intellect preceding

بالنوع، وليس شئ من الإرادات الكلية بحيث يعين «ا» دون [٣٨٦] «ب» و «ب» دون «ج.» وليس «الألف» أولى بأن يتعين من «الباء» و«الجيم» عن تلك الإرادة ما كانت عقلية، ولا «الباء» من «الجيم» إلا أن تصير نفسانية جزئية. وإذا لم تتعين تلك الحدود فى العقل بل كانت حدودا كلية فقط، لم يمكن أن توجد الحركة من «ا» إلى «ب» أولى من التى من «ب» إلى «ج» ولا «الألف» أولى بأن يتعين من «ب» و «ج» عن تلك الإرادة ما كانت عقلية، ولا «الباء» من «الجيم».

(٩) ثم كيف يمكن أن نفرض فيها إرادة وتصورا، ثم إرادة وتصورا يختلفان فى أمر متفق، ولا استناد فيه إلى مخصص شخصى يقاس به؟ ومع هذا كله فإن العقل لا يمكنه أن يفرض هذا الانتقال إلا مشاركا للتخيل والحس. ولا يمكننا إذا رجعنا إلى العقل الصريح أن نعقل جملة الحركة وأجزاء الانتقال العقلى فيما نعقله دائرة معا. فإذن على الأحوال كلها لا غنى عن قوة نفسانية تكون هى المبدأ القريب للحركة، وإن كنا لا نمنع أن يكون هناك أيضا قوة عقلية تنقل هذا الانتقال العقلى بعد استناده إلى شبه تخيل. وأما القوة العقلية مجردة عن جميع أصناف التغير فتكون حاضرة المعقول دائما، إن كان معقوله كليا عن كلى، أو كليا عن جزئى، على ما أوضحناه.

(١٠) فإذا كان الأمر على هذا، فالفلك يتحرك بالنفس، والنفس مبدأ حركته القريبة. وتلك النفس متجددة التصور والإرادة، وهى متوهمة، أى لها إدراك للمتغيرات كالجزئيات وإرادة لأمور جزئية بأعيانها؛ وهى كمال جسم الفلك وصورته. ولو كانت لا هكذا، بل قائمة بنفسها من كل وجه، لكانت عقلا محضا لا يتغير ولا ينتقل ولا يخالطه [٣٨٧] ما بالقوة. والمحرك القريب للفلك، وإن لم يكن عقلا، فيجب أن يكون قبله عقل،

it which is the prior cause for the movement of the celestial sphere. You have known that this motion requires an infinite power, denuded of matter, that does not undergo motion either essentially or accidentally.

(11) As for the motive soul, it is—as this became evident to you—corporeal, transformable, and changeable, and it is not denuded of matter; rather, its relation to the heavenly sphere is the same as the relation of the animal soul that belongs to us, except that in some fashion it apprehends intellectually in a manner adulterated by matter. In general, [its cognitions by the] estimative [faculty],[11] or what is similar to [cognitions by the] estimative [faculty], are veridical, and its imaginings and [things] similar to imaginings are true—as with the practical intellect in us. In brief, its apprehension is by the body; but the prime mover of it is a power that is basically not material in any respect. Since [its prime mover] itself cannot, in imparting motion, move in any respect—otherwise [the power] would undergo transformation and would be material, as this has become evident—it must move [another] in the way that a mover moves [another] through the mediation of [another] mover. This other endeavors to [impart] motion, being a willer of it and changeable because of it. This is the manner in which the mover of the mover imparts motion.

(12) That which moves the mover without undergoing change through intent and desire is the end and the objective toward which the mover aims. It is the object of love. And the object of love, inasmuch as it is the object of love, is the good for the lover. Indeed, we say: [For] everything that undergoes a motion that is not compulsory, [such a motion] would then be for [the sake of] something and due to the desire of something. [This] even [holds] for nature also, for nature's desire is a natural thing which is the essential perfection of the body—either in its form, or in its place and position. The will's desire is a voluntary thing, being either a will for a sensory thing sought, such as pleasure; or pertaining to the estimation and imagination, such as winning; or an opined thing namely, [the thing] believed to be good. Thus the seeker of pleasure is appetite; the seeker of winning is irascibility; the seeker of the opined good is opinion; and the seeker of the true, pure good is mind. This seeking is called choice. Appetite and irascibility are not suitable for the body's substance that neither changes nor is acted upon. For [such a substance] does not change into an unsuitable state to return to a suitable state,

هو السبب المتقدم لحركة الفلك. فقد علمت أن هذه الحركة محتاجة إلى قوه غير متناهية، مجردة عن المادة لا تتحرك بالذات ولا بالعرض.

(١١) وأما النفس المحركة فإنها - كما تبين لك - جسمانية مستحيلة ومتغيرة وليست مجردة عن المادة، بل نسبتها إلى الفلك نسبة النفس الحيوانية التى لنا إلينا، إلا ٥ أن لها أن تعقل بوجه ما تعقلا مشوبا بالمادة. وبالجملة تكون أو هامها أو ما يشبه الأوهام صادقة وتخيلاتها أو ما يشبه التخيلات حقيقية، كالعقل العملى فينا. وبالجملة إدراكاتها بالجسم ولكن المحرك الأول لها قوة غير مادية أصلا بوجه من الوجوه. وإذ ليس يجوز أن يتحرك بوجه من الوجوه فى أن يحرك، وإلا لاستحالت ولكانت مادية - كما قد تبين هذا - فيجب أن يحرك كما يحرك محرك بتوسط المحرك الاخر، وذلك الاخر محاول ١٠ للحركة مريد لها متغير بسببها. وهذا هو النحو الذى يحرك عليه محرك المحرك.

(١٢) والذى يحرك المحرك من غير أن يتغير بقصد واشتياق فهو الغاية، والغرض الذى إليه ينحو المحرك، وهو المعشوق. والمعشوق بما هو معشوق هو الخير عند العاشق؛ بل نقول: إن كل متحرك حركة غير قسرية فهى هى إلى أمر ما، ولتشوق أمر ما، حتى الطبيعة أيضا؛ فإن شوق الطبيعة أمر طبيعى، وهو الكمال الذاتى للجسم، إما فى ١٥ صورته، وإما فى أينه ووضعه؛ وشوق الإرادة أمر إرادى، إما إرادة لمطلوب حسى كاللذة، أو وهمى خيالى كالغلبة، أو ظنى وهو الخير المظنون. فطالب اللذة هو الشهوة، وطالب الغلبة [٣٨٨] هو الغضب، وطالب الخير المظنون هو الظن، وطالب الخير الحقيقى المحض هو العقل. ويسمى هذا الطلب اختياراً. والشهوة والغضب غير ملائم لجوهر الجسم الذى لا يتغير ولا ينفعل؛ فإنه لا يستحيل إلى حال غير ملائمة، فيرجع إلى

whereby it undergoes [sensory] pleasure or takes vengeance from something [conveyed] by the imagination so as to become irascible. Moreover, every movement toward something pleasurable or toward winning is finite; also, most of what is opined does not remain opined perpetually.

5 (13) Hence, it follows necessarily that the principle of this movement consists of a choice and a willing of a true good. This good is [such] that either it is among the things that we attain by motion and is hence reachable, or it is a good whose substance is in no way attainable but is separate. It is impossible for that good to be one of the perfections of the

10 moving substance[12] so as to be attained by motion; otherwise, motion would cease.[13] Nor is it possible [for the true good] to undergo motion so as to perform an act through which it acquires perfection, as it is our wont to act generously in order to be praised, or to perform good deeds so that a virtuous disposition would come to be for us, or to become good.

15 This is because that which undergoes action acquires from its agent that which would complete it. It is impossible for it to turn around and perfect the substance of its agent. For the perfection of the effect is less than the perfection of the efficient cause. The degraded does not bestow perfection on the nobler and more perfect. Rather, the lesser may prepare its instru-

20 ment and matter for the better, so that it will come into being in certain things through some other cause.

(14) As for us, the praise we seek and desire is a perfection that is not real but only believed [to be so]. And the virtuous disposition which we achieve through action does not have the action as its cause. Rather,

25 the act impedes the opposite [of the virtuous disposition]; [it] makes preparation for [such a disposition]. This disposition comes about from the substance that perfects people's souls—namely, the active intellect or some other substance similar to it. It is in this manner that the temperate heat is the cause for the existence of the psychological faculties, but only

30 in [the sense] that it prepares the matter [for their reception], not in that it brings about [their] existence; but our discourse is about that which brings about existence. In brief, if the act is a preparer for the existence of a perfection, motion terminates when [the perfection] comes to be.

(15) It thus remains that the good sought through motion is a good

35 that is self-subsistent and is not of [a sort] that one attains. In the case of every good which has this character, the mind seeks its imitation only to the extent that is possible. Imitating it consists in the activity of intellectually

حال ملائمة، فيلتذ أو ينتقم من مخيل له فيغضب. وعلى أن كل حركة إلى لذيذ أو غلبة فهى متناهية. وأيضاً فإن أكثر المظنون لا يبقى مظنوناً سرمدياً.

(١٣) فوجب أن يكون مبدأ هذه الحركة اختياراً وإرادة لخير حقيقى، فلا يخلو ذلك الخير: إما أن يكون مما ينال بالحركة فيتوصل إليه، أو يكون خيراً ليس جوهره مما ينال بوجه، بل هو مباين؛ ولا يجوز أن يكون ذلك الخير من كمالات الجوهر المتحرك فينال بالحركة، وإلا لانقطعت الحركة، ولا يجوز أن يكون يتحرك ليفعل فعلا يكتسب بذلك الفعل كمالا، كما من شأننا أن نجود لنمدح، ونحسن الأفعال ليحدث لنا ملكة فاضلة، أو نصير خيرين. وذلك أن المفعول يكتسب إكماله من فاعله، ومحال أن يعود فيكمل جوهر فاعله. فإن كمال المعلول أخس من كمال العلة الفاعلة، والأخس لا يكسب الأشرف والأكمل كمالا؛ بل عسى أن يهئ الأخس للأفضل آلته ومادته حتى يوجد هو فى بعض الأشياء عن سبب آخر.

(١٤) وأما نحن فإن المدح الذى نطلبه ونرغب فيه هو كمال غير حقيقى بل مظنون. والملكة الفاضلة التى نحصلها بالفعل ليس سببها الفعل، بل الفعل يمنع ضدها ويهيء لها. وتحدث هذه الملكة من الجوهر المكمل لأنفس الناس - وهو العقل الفعال - أو جوهر آخر [٣٨٩] يشبهه. وعلى هذا فإن الحرارة المعتدلة سبب لوجود القوى النفسانية، ولكن على أنها مهيئة للمادة لا موجدة، وكلامنا فى الموجد. ثم بالجملة إذا كان الفعل مهيئاً ليوجد كمالا انتهت الحركة عند حصوله.

(١٥) فبقى أن يكون الخير المطلوب بالحركة خيراً قائماً بذاته ليس من شأنه أن ينال. وكل خير هذا شأنه فإنما يطلب العقل التشبه به بمقدار الإمكان؛ والتشبه به هو تعقل ذاته

apprehending its essence in its perfection, becoming thereby similar to it in that there will be realized [for the mind] the perfection possible for it in itself, as it is realized for its object of love. Hence, for this reason eternal endurance in [its] utmost perfection necessitates a perfection for a thing's substance in its states and necessary concomitants.[14] As for that whose utmost perfection can be realized at the beginning,[15] its imitation of [the good] is completed through permanent immobility; [as for] that whose utmost perfection is not realized from the very beginning, its imitation of it is completed through motion.

(16) The verification of this is [as follows]: It has become evident that the mover of the celestial substance imparts motion [derived] from an infinite power. [This] power, belonging to its corporeal self, is finite. However, inasmuch as [the celestial substance] intellectually apprehends the First, [resulting in] a perpetual flow on it from His light and power, it becomes as though an infinite power belongs to it. Infinite power [in reality] does not belong to it, but to the object of intellectual apprehension, who causes the overflow onto it from His light and power. It—I mean, the celestial body—in its substance is in its utmost perfection, since nothing in potency remains in its substance; likewise in its quantity and quality, but only, first of all, in its position and place, and secondly in the things that follow their existence. Its being in one position or place is no worthier for its substance than its being in another position or place within its space. For no part of the orbit of a celestial sphere or a star has a greater claim than another part to meet it or meet a part of it. Thus, when it is in actuality in one part, it is in potentiality in another part. Hence, there would have occurred to the substance of the celestial sphere that which is potential with respect to its position and space.

(17) Imitation of the ultimate good necessitates the [state of] remaining at the highest degree of perfection that belongs to a thing permanently. This is not possible for the celestial body in terms of number.[16] It was thus conserved in species and succession. Motion became a conserver of what is possible with regard to this perfection. Its principle is the desire to imitate, to the extent that this is possible,[17] the ultimate good by enduring in the [state of] the most perfect perfection. The principle of this desire is what is intellectually apprehended of [the ultimate good].

فى كمالها ، فيصير مثله ، فى أن يحصل له الكمال الممكن له فى ذاته كما حصل لمعشوقه. فيوجب البقاء الأبدى على أكمل ما يكون الجوهر الشئ فى أحواله ولوازمه كمالا لذلك. فما كان يمكن أن يحصل كماله الأقصى له فى أول الأمر تم تشبهه به بالثبات ، وما كان لا يمكن أن يحصل كماله الأقصى له فى أول الأمر تمّ تشبهه به بالحركة.

٥ (١٦) وتحقيق هذا هو أن الجوهر السماوى قد بان أن محركه يحرك عن قوة غير متناهية. والقوة التى لنفسه الجسمانية متناهية ، لكنها - بما يعقل الأول فيسنح عليها من نوره وقوته دائما - تصير كأن له قوة غير متناهية. فلا يكون له قوة غير متناهية ، بل للمعقول الذى يسنح عليه من نوره وقوته. وهو - أعنى الجرم السماوى - فى جوهره على كماله الأقصى إذ لم يبق له فى جوهره أمر بالقوة ، وكذلك فى كمه وكيفه ، إلا فى ١٠ وضعه أو أينه أولا ، وفيما يتبع وجودهما من الأمور ثانياً. وإنه ليس أن يكون على وضع أو أين أولى بجوهره من أن يكون على وضع أو أين آخر له فى حيزه ؛ فانه ليس شئ من أجزاء مدار فلك أو كوكب أولى بأن يكون ملاقياً له أو لجزئه من جزء آخر. فمتى كان فى جزء بالفعل [٣٩٠] فهو فى جزء آخر بالقوة ، فقد عرض لجوهر الفلك ما بالقوة من جهة وضعه أو أينه.

١٥ (١٧) والتشبه بالخير الأقصى يوجب البقاء على أكمل كمال يكون للشىء دائماً. ولم يكن هذا ممكناً للجوهر السماوى بالعدد ؛ فحفظ بالنوع والتعاقب. فصارت الحركة حافظة لما يمكن من هذا الكمال ؛ ومبدؤها الشوق إلى التشبه بالخير الأقصى فى البقاء على الكمال الأكمل بحسب الممكن ، ومبدأ هذا الشوق هو ما يعقل منه.

(18) You yourself, if you reflect on the state of natural bodies in their natural desire to attain, in actuality, a place, you will not be surprised by [the fact] that there is a body that desires to be in one of the positions that can belong to it, or to be in the most perfect [state] that can belong to it, in being in motion. [This is] particularly [the case] when this [desire] is followed by way of emanating states and measures through which [the celestial sphere] imitates the First (exalted be He) inasmuch as He is the provider of good things—not [however] in that what is being sought are those things, so that the motion would be for these things. Rather, what is being sought is the imitation of the First (exalted be He) [so as] to be as perfect as is possible in itself and in what is consequent on this, inasmuch as [this] is an imitation of the First [and] not inasmuch as [it is an imitation of one] from whom things thereafter proceed, so that the motion would be for the sake [of the latter] by first intention—no!

(19) I say: The very desire to imitate the First, inasmuch as He is in act, [renders] the movement of the celestial sphere proceeding from Him in the manner in which a thing proceeds from the conception that necessitates it, even though this is not intended in itself by the first intention.[18] Because this is an imaging of what is in actuality, there is engendered from it a seeking of what in actuality is most perfect. This cannot be in terms of the individual and is thus in terms of succession, which is motion. [This is] because if the one individual is permanent no existence would be realized for [those things] similar to it, and they would remain always in potentiality.

(20) Motion also follows the intended imaging in this manner [and] not in being primarily intended, even though that one imaging is followed by particular imagings—which we have mentioned and detailed—by way of upsurge, not by way of primary intention. These particular acts of imaging are followed by [those] motions in terms of which transitions in position take place. The one part in its perfection cannot be [realized] within this category [of occurrences]. Hence, the first desire would be as we have mentioned, everything succeeding it being upsurges. These things may have remote [things] similar to them in our bodies that do not correspond to them, even though [our bodies] may imagine and imitate them.

(١٨) وأنت إذا تأملت حال الأجسام الطبيعية فى شوقها الطبيعى إلى أن يكون بالفعل أيناً ، لم تتعجب أن يكون جسم يشتاق شوقا إلى أن يكون على وضع من أوضاعه التى يمكن أن تكون له ، أو إلى أن يكون على أكمل ما يكون له من كونه متحركا ، وخصوصاً ويتبع ذلك من الأحوال والمقادير الفائضة ما يتشبه فيه بالأول تعالى من حيث
٥ هو مفيد للخيرات ، لا أن يكون المقصود تلك الأشياء فتكون الحركة لأجل تلك الأشياء ؛ بل أن يكون المقصود هو التشبه بالأول تعالى - بقدر الإمكان - فى أن يكون على أكمل ما يكون فى نفسه ، وفيما يتبعه من حيث هو تشبه بالأول ، لا من حيث هو يصدر عنه أمور بعده حتى تكون الحركة لأجل ذلك بالمقصود الأول ، كلا .

(١٩) وأقول : إن نفس الشوق إلى التشبه بالأول من حيث هو بالفعل تصدر عنه
١٠ الحركة الفلكية صدور الشيء عن التصور الموجب له ، وإن كان غير مقصود فى ذاته بالقصد الأول ؛ لأن ذلك تصور لما بالفعل فيحدث عنه طلب لما بالفعل الأكمل . ولا يمكن بالشخص فيكون بالتعاقب وهو الحركة ؛ لأن الشخص الواحد إذا دام لم يحصل لأمثاله وجود ، وبقيت دائماً بالقوة . [٣٩١]

(٢٠) والحركة تتبع أيضاً ذلك التصور المقصود على هذا النحو ، لا على أن
١٥ تكون مقصودة أولية وإن كان ذلك التصور الواحد يتبعه تصورات جزئية - ذكرناها وفصلناها - على سبيل الانبعاث ، لا على سبيل المقصود الأول . وتتبع تلك التصورات الجزئية الحركات المنتقل بها فى الأوضاع . والجزء الواحد بكماله لا يمكن فى هذا الباب ؛ فيكون الشوق الأول على ما ذكرنا ، ويكون سائر ما يتلوه انبعاثات . وهذه الأشياء قد يوجد لها نظائر بعيدة فى أبداننا ليست تناسبها ، وإن كانت قد تخيلها وتحكيها ، مثل

[An] example [of this] is when the desire for a friend or for something else becomes intense; this is followed in us by imaginings by way of an upsurge followed by motions that are not motions toward the object of desire himself, but motions toward something in his path and way, and [toward] what is closest to him.

(21) Thus, the movement of the celestial sphere is engendered by will and desire in this manner. The principle of this motion is a desire and a choice, but in the way we have stated—[namely,] that the motion is not intended by the first intention. This motion is as though it is a kind of worship, angelic or pertaining to the celestial sphere. [Now,] it is not a condition of the voluntary motion that it in itself should be the intended object. Rather, if the appetitive power has a desire toward something, an influence emanates from it that moves the bodily members. Sometimes they move in a manner through which the objective is reached, sometimes in a manner similar or close to it (if this is due to an imagining act), regardless of whether the objective is something attainable or something by whose example one is guided, [whose example one] follows, and whose existence is imitated.

(22) If enjoyment is attained through the act of intellectually apprehending the First Principle and what is intellectually apprehended—or [whatever] is apprehended of Him in an intellectual manner, or by the soul—this would preoccupy one to the exclusion of all things and all aspects [of things]. From this, however, there is emitted that which is of a rank lower than it—namely, the desire to imitate Him to the utmost measure possible.[19] Hence, the seeking of motion becomes necessary, not inasmuch as it is motion, but in the manner we have stated. This desire would follow that love, and the enjoyment springing from [love], and this perfecting process arising from desire. It is in this manner that the First Principle moves the body of the heaven.

(23) It has also become clear to you from [the course of this discussion][20] what the First Teacher means when he says that the heavenly sphere moves by its nature, what he means when he says that it is moved by the soul, or what he means when he says that it moves by an infinite power that moves in the way the object of love moves [the lover]. [It has also become clear to you] that there is no contradiction and no disagreement in his statements.

ان الشوق إذا اشتد إلى خليل، أو إلى شيء آخر، تبع ذلك فينا تخيلات على سبيل الانبعاث، يتبعها حركات ليست الحركات التى نحو المشتاق نفسه، بل حركات نحو شيء فى طريقه وفى سبيله وأقرب ما يكون منه.

(٢١) فالحركة الفلكية كائنة بالإرادة والشوق على هذا النحو. وهذه الحركة مبدؤها شوق واختيار ولكن على النحو الذى ذكرناه، ليس أن تكون الحركة مقصودة بالقصد الأول. وهذه الحركة كأنها عبادة ما ملكية أو فلكية. وليس من شرط الحركة الإرادية أن تكون مقصودة فى نفسها، بل إذا كانت القوة الشوقية تشتاق نحو أمر، يسنح منها تأثير يحرك الأعضاء؛ فتارة يتحرك على النحو الذى يوصل به إلى الغرض، وتارة على نحو آخر مشابه أو مقارب له إذا كان عن تخيل، سواء كان الغرض أمراً ينال، أو أمراً يقتدى به ويحتذى حذوه ويتشبه بوجوده.

(٢٢) فإذا بلغ الالتذاذ بتعقل المبدأ الأول، وبما يعقل منه أو يدرك منه على نحو عقلى أو نفسانى، شغل ذلك عن كل شيء وكل جهة، لكنه ينبعث عن ذلك ما هو أدون مرتبة منه، [٣٩٢] وهو الشوق إلى التشبه به بمقدار الإمكان. فيلزم طلب الحركة لا من حيث هى حركة، ولكن من حيث قلنا. ويكون هذا الشوق يتبع ذلك العشق والالتذاذ منبعثاً عنه، وهذا الاستكمال منبعثاً عن الشوق. فعلى هذا النحو يحرك المبدأ الأول جرم السماء.

(٢٣) وقد اتضح لك من هذه الجملة أيضاً، أن المعلم الأول إذا قال: إن الفلك متحرك بطبعه فماذا يعنى؛ أو قال: إنه متحرك بالنفس فماذا يعنى؛ أو قال: متحرك بقوة غير متناهية تحرك كما يحرك المعشوق، فماذا يعنى، وأنه ليس فى أقواله تناقض ولا اختلاف.

(24) Moreover, you know that the substance of this First Good that is loved is one. It is impossible that the first mover of the whole of heaven should be more than one, even though there is for each of the celestial spheres a proximate mover proper to it, and an object of desire and love proper to it, as the First Teacher and those peripatetic scholars of attainment after him see it. For they deny multiplicity only [in] the mover of all [things] and affirm multiplicity in the movers, both [those] separated [from matter] and [those] not separated,[21] that specifically belong to each one of the celestial spheres. They thus make the first of the specific separated [entities] the mover of the first sphere. [This,] for those who preceded Ptolemy, is the sphere of the fixed stars; and, for those who learned the sciences that became manifest to Ptolemy, [it] is a sphere outside the [former] which surrounds it and is without stars. After this, [they made] the [second of the separated entities] the mover of the sphere that follows the first in accordance with the difference of the two views, and so on.

(25) These, then, are of the view that the mover of the whole is one thing and that for each sphere after that there is a special mover. The First Teacher posits the number of spheres in accordance with [the knowledge] that appeared in his time, making the number of the separate principles follow their number. One of his followers, who is more sound than [other followers] in what he says, declares and states in his treatise on the principles of the whole that the mover of the entire heaven is one, it being impossible for it to be numerically many, even though for each of the spheres there is a mover and an object of desire specifically its own. [Another of Aristotle's followers,] the one who expresses himself well regarding the First Teacher's books by way of summaries, even though he does not delve deeply into ideas, declares and states that whose meaning is as follows: "What is most likely and most true [to affirm] is the existence of a principle of motion belonging specifically to each celestial sphere as being in it, and the existence of a principle of motion belonging specifically to [each celestial sphere] as being an object of love separated [from matter]." These two are the closest among the disciples of the First Teacher to being on the right path.

(26) Moreover, syllogistic argument necessitates this. For it has become true to us through the art of the Almagest that [there are] numerous celestial motions and spheres, differing in direction, speed, and slowness. It thus follows necessarily that for each movement there exists a mover which is other than [the mover] existing for the other, and a cause of desire other than the one existing for the other. Otherwise, directions [of motions] would not have differed, and [their] speed

(٢٤) ثم أنت تعلم أن جوهر هذا الخير المعشوق الأول واحد . ولا يمكن أن يكون هذا المحرك الأول الذى لجملة السماء فوق واحد ، وإن كان لكل كرة من كرات السماء محرك قريب يخصها ، ومتشوق ومعشوق يخصها على ما يراه المعلم الأول ومن بعده من محصل علماء المشائين. فإنهم إنما ينفون الكثرة عن محرك الكل ، ويثبتون الكثرة للمحركات المفارقة وغير المفارقة التى يختص واحدا واحدا منها ؛ فيجعلون أول المفارقات الخاصة محرك الكرة الأولى ، وهى عند من تقدم بطلميوس كرة الثوابت ، وعند من تعلم العلوم التى ظهرت لبطلميوس كرة خارجة عنها محيطة بها غير مكوكبة ، وبعد ذلك محرك الكرة التى تلى الأولى بحسب اختلاف الرأيين ، وكذلك هلم جرا .

(٢٥) فهؤلاء يرون أن محرك الكل شىء واحد ، ولكل كرة بعد ذلك محرك خاص. والمعلم الأول يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر فى زمانه ، ويتبع عددها عدد المبادئ المفارقة. وبعض من هو أسد قولا من أصحابه يصرح ويقول – فى رسالته التى فى مبادئ [٣٩٣] الكل – إن محرك جملة السماء واحد لا يجوز أن يكون عددا كثيراً ، وإن كان لكل كرة محرك ومتشوق يخصانها . والذى يحسن عبارته عن كتب المعلم الأول على سبيل تلخيص ، وإن لم يكن يغوص فى المعانى ، يصرح يقول ما هذا معناه: إن الأشبه والأحق وجود مبدأ حركة خاصة لكل فلك على أنه فيه ، ووجود مبدأ حركة خاصة له على أنه معشوق مفارق. وهذان أقرب قدماء تلامذة المعلم الأول من سواء السبيل.

(٢٦) ثم القياس يوجب هذا . فإنه قد صح لنا بصناعة المجسطى أن حركات وكرات سماوية كثيرة ومختلفة فى الجهة وفى السرعة والبطء ، فيجب لكل حركة محرك غير الذى للآخر ومشوق غير الذى للآخر؛ وإلا لما اختلفت الجهات، ولما اختلفت

and slowness would [also] not have differed. We have shown that the objects of desire are pure goods separated from matter. [Now,] if all the spheres and motions share in their desire for the First Principle, then, for this [very reason], they share in the perpetuity of motion, and in its circularity. We will [now] add [further] explanation of this.

Chapter [Three]

On the manner in which acts proceed from the lofty principles so that, from this, one would know what one ought to know concerning the separate movers that are intellectually apprehended in themselves and are loved

(1) Let us [now] verify this exposition, beginning from another starting point, and say: Some people, on hearing the exoteric statement of the best of the Ancients when he says that the differences in these motions and their direction seem to be for the care of the generable and corruptible things in the sublunar sphere—and, moreover, having [previously] heard and known through [syllogistic reasoning] that the motion of celestial things cannot be for the sake of anything other than themselves and cannot be for the sake of their effects; they sought to reconcile these two doctrines.

(2) They thus said, "The motion itself is not for the sake of what is in the sublunar sphere, but for the sake of imitating the Pure Good and [is due to] the desire for Him. As for the difference in motions, this is for [the sake] of the differences [resulting] from each one of them in the world of generation and corruption in a manner through which the perpetuity of the species falls into order. [This is just] as if a good man wished to go on an errand of his to a certain place and two roads confronted him, one confined to the place where he would achieve his end, the other adding to this the bringing of a benefit to a deserving person. It follows, in accordance with the dictate of his goodness, that he will adopt the second road, even though his movement was not for the sake of benefitting another, but for himself." They said, "The case is similar with

السرعة والبطء . وقد بينا أن هذه المتشوقات خيرات محضة مفارقة للمادة، وإن كانت الكرات والحركات كلها تشترك فى الشوق إلى المبدأ الأول، فتشترك لذلك فى دوام الحركة واستدارتها . ونحن نزيد هذا بياناً .

[الفصل الثالث]

(حـ) فصل ٥

فى كيفية صدور الأفعال من المبادئ العالية؛ ليعلم من ذلك ما يجب أن يعلم من الحركات المفارقة المعقولة بذاتها المعشوقة

(١) ولنحقق هذا البيان، ولنفتتح من مبدأ آخر فنقول : إن قوماً لما سمعوا ظاهر قول فاضل المتقدمين إذ يقول : إن الاختلاف فى هذه الحركات وجهاتها يشبه أن يكون ١٠ للعناية [٣٩٤] بالأمور الكائنة الفاسدة التى تحت كرة القمر، وكانوا سمعوا أيضاً وعلموا بالقياس أن حركات السماويات لا يجوز أن تكون لأجل شىء غير ذواتها، ولا يجوز أن تكون لأجل معلولاتها، أرادوا أن يجمعوا بين هذين المذهبين.

(٢) فقالوا : إن نفس الحركة ليست لأجل ما تحت كرة القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق إليه. وأما اختلاف الحركات، فلاختلاف ما يكون من كل واحد منها فى ١٥ عالم الكون والفساد اختلافاً ينتظم به بقاء الأنواع، كما أن رجلا خيرّاً لو أراد أن يمضى فى حاجته سمت موضع، واعترض إليه طريقان، أحدهما يختص بإيصاله إلى الموضع الذى فيه قضاء وطره، والآخر يضيف إلى ذلك إيصال نفع إلى مستحق، وجب فى حكم خيريته أن يقصد الطريق الثانى، وإن لم تكن حركته لأجل نفع غيره بل لأجل ذاته. قالوا :

the movement of every sphere; it is [primarily] for the sake of its perpetually remaining in its final perfection, but the movement toward [one particular] direction and in [one particular] speed is for the sake of benefitting another."

5 (3) The first thing we say to these [people] is that, if it is possible that there should occur to the celestial bodies in their movement some intention for the sake of something that is caused, that intention pertaining to the choice of direction, then it would be possible for this to take place and to occur in the motion itself,[1] so that someone would say:

10 (4) [The celestial spheres] would, through immobility, fully achieve a goodness proper to themselves; [but] motion would not be in existence harmful to them and would benefit others. Neither of the two [motion or rest] would be for them [that is, the celestial spheres] easier or more arduous than the other, such that they would choose the more beneficial. 15 [Now,] if the cause preventing one from saying that their movement comes to be for the sake of benefitting another consists in the impossibility of their intending an act for the sake of the other [within the realm of their] effects, this cause exists in the very intention of choosing the direction [of motion]. And, if this cause does not prevent the intention of 20 choosing the direction [for the sake of benefitting the other], it does not prevent the intention of the motion itself. The situation is similar with the state regarding the intention of speed and slowness. This would not be due to the ordering of strength and weakness in the spheres by reason of their arrangement one over the other in terms of being high and being 25 low, so as to attribute [the differences in velocity] to [this fact]. Rather, that would be a different [reason].

(5) In sum, we say: It is not possible that anything in [these celestial spheres] should be for the sake of generated things—neither an intention of motion, [nor] an intention toward a direction of motion, [nor] any 30 estimation of speed or slowness, nor yet indeed an intention of [any] act at all for their sake. This is because every intention is for the sake of the object intended and is thus lesser in existence than the thing intended. [This is] because that for whose sake another thing exists is more perfect in existence than the other, inasmuch as it and the other are in [the state] 35 that they are in. Rather, it is through [the object intended] that the manner of existence requiring intention is completed for the other. Nor can the more perfect existence be acquired from the lesser. Hence, toward the effect there cannot at all be a veridical intention [that is] not believed [to be true]. Otherwise, the intention would be giving and furnishing the 40 existence of that which is more perfect in existence than [itself].

فكذلك حركة كل فلك، إنما هى ليبقى على كماله الأخير دايماً، لكن الحركة إلى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره.

(٣) فأول ما نقول لهؤلاء: إنه إن أمكن أن يحدث للآجرام السماوية فى حركاتها قصد ما لأجل شىء معلول، ويكون ذلك القصد فى اختيار الجهة، فيمكن أن يحدث ذلك ويعرض فى نفس الحركة حتى يقول قائل:

(٤) إن السكون كان يتم لها به خيرية تخصها والحركة كانت لا تضرها فى الوجود وتنفع غيرها، ولم يكن أحدهما أسهل عليها من الآخر أو أعسر فاختارت الأنفع. فإن كانت العلة المانعة عن القول بأن مصير حركتها لنفع الغير، استحالة قصدها فعلا لأجل الغير من المعلولات، فهذه العلة موجودة فى نفس [٣٩٥] قصد اختيار الجهة. وإن لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة، لم يمنع قصد الحركة، وكذلك الحال فى قصد السرعة والبطء هذه الحال. وليس ذلك على ترتيب القوة والضعف فى الأفلاك بسبب ترتيب بعضها على بعض فى العلو والسفل حتى ينسب إليه، بل ذلك مختلف.

(٥) ونقول بالجملة: لا يجوز أن يكون منها شىء لأجل الكائنات؛ لا قصد حركة، ولا قصد جهة من حركة، ولا تقدير سرعة وبطء، بل ولا قصد فعل ألبتة لأجلها. وذلك لأن كل قصد فيكون من أجل المقصود، فيكون أنقص وجودا من المقصود؛ لأن كل ما لأجله شىء آخر فهو أتم وجوداً من الآخر من حيث هو والآخر على ماهما عليه، بل به يتم للآخر النحو من الوجود الداعى إلى القصد. ولا يجوز أن يستفاد الوجود الأكمل من الشىء الأخس. فلا يكون ألبتة إلى معلول قصد صادق غير مظنون؛ وإلا كان القصد معطيا ومفيداً لوجود ما هو أكمل وجوداً منه.

(6) What is intended by the necessary is something which the intention predisposes, while that which bestows existence on it is another thing—as, for example, [the relation] of the physician to health. For the physician does not bestow health but, rather, prepares the matter and the instrument for it. What, indeed, gives health is a principle loftier than the physician, being that which gives matter all its forms and whose essence is nobler than matter. It may happen that the intender errs in his intention if he intends that which is not nobler than the intention, in which case the intention for it would not be by nature but through error. Since [however] this exposition requires detailed ascertainment and includes doubts that can be resolved only through full discussion, let us turn to the clearer way and say:

(7) Every intention has an intended object, rational [intention] being the one where the [coming into] existence of the intended object from the intender is more worthy of the intender than its not [coming into] existence. Otherwise, it would be senseless. That which is worthier of a thing bestows some perfection [on it]. If [it does so] in reality, then a real [perfection is bestowed], and, if [it does so] in terms of opinion, then an opined [perfection is bestowed]. For example, a meriting of praise, a manifestation of power, perpetuity of name—these and their like are opined [perfections], or [as examples of the former category] gain, safety, the satisfaction with one by God (exalted and sanctified be He), or a good resurrection in the hereafter—these and their like are real perfections that are not alone completed by the one seeking them.

(8) Therefore, every intention which is not frivolous bestows some [form] of perfection on the intender such that, had the intender not intended it, that perfection would not have been. [Even] frivolity seems to be like this; for in it there is pleasure, rest, and the like, or one of the things you have known of [those] things that have become clear to you.

(9) It is impossible for the effect whose existence is perfected by the cause to bestow on the cause a perfection that did not exist. For, the instances in which it is believed that the effect bestows a perfection on the cause are instances [where the statements reporting them] are either false or corrupted. A person like you, however, who has come to know the various [disciplines] previously encountered is not incapable of reflecting on these [instances] and resolving [the difficulties they raise].

(٦) وإنما يقصد بالواجب شىء يكون القصد مهيئاً له ومفيد وجوده شىء آخر: مثل الطبيب للصحة. فالطبيب لا يعطى الصحة بل يهيء لها المادة والآلة؛ وإنما يفيد الصحة مبدأ أجل من الطبيب، وهو الذى يعطى المادة جميع صورها، وذاته أشرف من المادة. وربما كان القاصد مخطئاً فى قصده إذا قصد ما ليس أشرف من القصد، فلا يكون القصد ٥ لأجله فى الطبع بل بالخطأ؛ ولان هذا البيان يحتاج إلى تطويل وتحقيق، وفيه شكوك لا تنحل إلا بالكلام المشبع، فلنعدل إلى الطريق الأوضح فنقول:

(٧) إن كل قصد فله مقصود، والعقلى منه هو الذى يكون وجود المقصود عن القاصد أولى بالقاصد من لا وجوده عنه، وإلا فهو هدر. والشىء الذى هو أولى بالشىء فإنه يفيد كمالا ما، [٣٩٦] إن كان بالحقيقة فحقيقياً، وإن كان بالظن فظنياً، مثل ١٠ استحقاق المدح وظهور القدرة وبقاء الذكر؛ فهذه وما أشبهها كمالات ظنية، أو الربح، أو السلامة، أو رضى الله تعالى وتقدس وحسن معاد الآخرة؛ وهذه وما أشبهها كمالات حقيقية لا تتم بالقاصد وحده.

(٨) فإذن، كل قصد ليس عبثاً فإنه يفيد كمالا ما لقاصده، لو لم يقصده لم يكن ذلك الكمال؛ والعبث أيضاً يشبه أن يكون كذلك. فإن فيه لذة أو راحة أو غير ذلك أو ١٥ شيئاً مما علمت [من][١] سائر ما تبين لك.

(٩) ومحال أن يكون المعلول المستكمل وجوده بالعلة يفيد العلة كمالا لم يكن، فإن المواضع التى يظن فيها أن المعلول أفاد علته كمالا مواضع كاذبة أو محرفة، ومثلك ممن أحاط بما سلف له من الفنون لا يقصر عن تأملها وحلها.

---

[١] أو. من، ب، بع، ص

(10) If someone were to say, "goodness necessitates this, for goodness bestows what is good," one would say [in reply]: The good bestows what is good, but not by way of intent and quest such that this would be the case, for this necessitates imperfection. For, every quest and intent for a thing is a quest for a nonexistent whose existence, [proceeding] from the agent, is more worthy [of the agent] than its nonexistence. As long as it is nonexistent and not intended, it would not be that which is the more worthy of the agent. That would be deficiency.[2] For either [(a)] goodness is true, existing without this intention, the existence of this intention having nothing to do with its existence, in which case the coming to be or not coming to be of this intention from goodness is one and the same and, hence, goodness would not necessitate it, nor would the state of the rest of the necessary concomitants of goodness that proceed from it essentially—not by intention—be the intention of this state; or else [(b)] it is by this intention that goodness is completed and subsists, in which case the intention would be the cause of the perfection of goodness and of its subsistence, not an effect of it.[3]

(11) If someone said, "This [intention] is for the sake of imitating the First Cause, in that its goodness goes beyond itself, and would be such that it is followed by [further] good," we say: On a superficial [level] this is acceptable, but in reality it is to be rejected. For imitation of Him [is the imitation of Him] as not intending anything but in being [self-sufficient], singular in essence. For He is of this description, as agreed on by a group of the learned. As for acquiring a perfection through intention, this is different from the imitation of Him—unless it is said that the first object of intention is one thing, while this [latter] is by a second intention and by way of being consequential, [in which case] it necessarily follows that also in the choice of direction [of the celestial motion] the object intended by the first intention is something, and the benefit that has been mentioned is consequential on that object intended. Hence, the goodly direction would not be intended in a primary way for the sake of what follows [it]. Rather, there must first be a perfection in the essence of the thing from which that benefit follows so as to be an imitation of the First.

(12) [Now,] we do not disallow [the possibility] that motion is intended by the first intention as being an imitation of the essence of the First, in the way we have stated, and as [being] an imitation by the second intention of the essence of the First, inasmuch as existence emanates from

(١٠) فإن قال قائل: إن الخيرية توجب هذا، فإن الخير يفيد الخير، قيل إن الخير يفيد الخير ولكن لا على سبيل قصد وطلب ليكون ذلك؛ فإن هذا يوجب النقص. فإن كل طلب وقصد لشىء فهو طلب لمعدوم وجوده من الفاعل أولى من لا وجوده، وما دام معدوماً وغير مقصود لم يكن ما هو الأولى بالفاعل، وذلك نقص. فإن الخيرية لا تخلو: إما أن تكون صحيحة موجودة دون هذا القصد ولا مدخل لوجود هذا القصد فى وجودها، فيكون كون هذا القصد ولا كونه عن الخيرية واحداً، فلا تكون الخيرية توجبه، ولا يكون حال سائر لوازم الخيرية التى تلزمها بذاتها لا عن قصد هو قصد هذه الحال، [٣٩٧] وإما أن يكون بهذا القصد تتم الخيرية وتقوم، فيكون هذا القصد علة لاستكمال الخيرية وقوامها لا معلولا لها.

(١١) وإن قال قائل: إن ذلك للتشبه بالعلة الأولى فى أن خيريته متعدية، وحتى يكون بحيث يتبعها خير، فنقول: إن هذا فى ظاهر الأمر مقبول وفى الحقيقة مردود. فإن التشبه به فى أن لا يقصد شيئا بل بأن ينفرد بالذات، فإنه على هذه الصفة اتفاقا من جماعة من أهل العلم. وأما استفادة كمال بالقصد فمباين للتشبه به، اللهم إلا أن يقال إن المقصود الأول شىء، وهذا بالقصد الثانى وعلى جهة الاستتباع، فيجب فى اختيار الجهة أيضاً أن يكون المقصود بالقصد الأول شيئاً، وتكون المنفعة المذكورة مستتبعة لذلك المقصود، فتكون الجهة الخيرية غير مقصودة قصداً أولياً لنفس ما يتبع، بل يجب أن يكون هناك استكمال فى ذات الشىء مستتبع تلك المنفعة حتى يكون تشبهاً بالأول.

(١٢) ونحن لا نمنع أن تكون الحركة مقصودة بالقصد الأول على أنها تشبه بذات الأول من الجهة التى قلنا، وتشبه بالقصد الثانى بذات الأول من حيث يفيض عنه الوجود

Him, [as long as] the first intention is some other thing in terms of which one directs one's sight upward. [On the other hand,] as for looking toward [what is] below and considering it, if it were possible for [this] to take place by the first intention with respect to the direction [of motion] so as to be an imitation of the First in terms of what is consequential, then this would have to be possible in the very choice of motion. Motion would then be for the sake of what is beneath, and an existence would overflow from it [that is] not in imitation of Him as being the perfect in existence and its object of love. This [latter] belongs to Himself only qua Himself. [The emanation] of the existence of things from Him has no entry at all as regards the ennobling and perfecting of His essence. Rather, the entry is with respect to His being in His highest perfection and [His being] such that the existence of the whole is emitted from Him not by quest and intending. Hence, the desire for Him must be by way of imitation in this form, not by way of what does not relate to the First in terms of perfection.

(13) If someone said, "Just as it is possible for the celestial body to acquire a good and a perfection through motion, motion being an intended act of [the celestial body], the case is similar with the rest of [motion's] acts," the answer is that motion does not acquire perfection and a good—otherwise it would cease at [its attainment of them]. Rather, [motion] is the very perfection which we have indicated. In reality, it consists in rendering permanent in act the species of that which can belong to the celestial body, since the individual belonging to it cannot be rendered permanent.[4] This motion, thus, does not resemble the rest of the motions that seek a perfection external to them. Rather, this very thing that is moved by its essence is perfected by the motion because it is the very perpetuation of positions and places successively. In brief, you must return to what we have previously explained in detail when we showed how this motion is consequent on the imaged representation of the one that desires and [that] this motion is akin to permanence.

(14) If someone said, "This statement disallows the existence of providence over generated things and the perfect governance that lies therein," [we say that] we will be mentioning later on that which would resolve this problematic point. We will make known the manner of God's providential care of all [things], the manner of the providential care of each cause for what succeeds it, and the manner in which the providential care of the generated things among us is [undertaken by] the first principles and the intermediary causes.

بعد أن يكون القصد الأول أمراً آخر ينظر به إلى فوق. وأما النظر إلى أسفل واعتباره، فلو جاز أن يقع بالقصد الأول إلى الجهة، حتى يكون تشبهاً بالأول فى الاستتباع، لجاز فى نفس اختيار الحركة. فكانت الحركة لأجل ما تحت، ويفيض عنها وجود ليس تشبهاً به من حيث هو كامل الوجود ومعشوقه؛ إنما ذلك لذاته من حيث ذاته؛ ولا مدخل ألبتة لوجود الأشياء عنه فى تشريف ذاته وتكميلها، بل المدخل أنه على كماله الأفضل، وبحيث ينبعث عنه وجود الكل لا طلباً وقصداً. فيجب أن يكون الشوق إليه من طريق التشبه على هذه الصورة، لا على ما لا يتعلق للأول به كمال. [٣٩٨]

(١٣) فإن قال قائل: إنه كما قد يجوز أن يستفيد الجرم السماوى بالحركة خيراً وكمالا، والحركة فعل له مقصود، فكذلك لسائر أفاعيلها، فالجواب أن الحركة ليست تستفيد كمالا وخيراً، وإلا لانقطعت عنده، بل هى نفس الكمال الذى أشرنا إليه. وهى بالحقيقة استثبات نوع ما يمكن أن يكون للجرم السماوى بالفعل، إذ لا يمكن استثبات الشخص له. فهذه الحركة لا تشبه سائر الحركات التى تطلب كمالا خارجا عنها، بل يكمل بهذه الحركة نفس المتحرك عنها بذاتها، لأنها نفس استبقاء الأوضاع والأيون على التعاقب. وبالجملة يجب أن ترجع إلى ما فصلناه فيما سلف حين بينا أن هذه الحركة كيف تتبع تصور المتشوق، وهذه الحركة شبيهة بالثبات.

(١٤) فإن قال قائل: إن هذا القول يمنع وجود العناية بالكائنات والتدبير المحكم الذى فيها؛ فإنا سنذكر بعد ما نزيل هذا الإشكال، ونعرّف أن عناية البارى بالكل على أى سبيل هى، وأن عناية كل علة بما بعدها على أى سبيل هى، وأن الكائنات التى عندنا كيف العناية بها من المبادئ الأولى ومن الأسباب التى وسطها.

(15) It has become clear through what we have explained that it is impossible for any of the causes to be perfected essentially [and] not accidentally by the effect, and that they do not intend an act for the sake of the effect, even though it is satisfied with [the latter] and knows it. Rather, just as water cools by its essence in actuality to conserve its species [and] not to cool another, though cooling another is a necessary concomitant of it; [just as] fire warms by its essence in actuality to conserve its species [and] not to warm another, though warming another is a necessary concomitant of it; [just as] the appetitive power desires the pleasure of copulation so that the sperm is emitted, completing thereby pleasure for itself, [and] not in order that a child will result from it, though a child is a necessary concomitant of it; and [just as] health is health in its substance and essence [and does] not [exist] in order to benefit the sick, though benefitting the sick is its necessary concomitant, [so] the case is similar with the prior [celestial] causes—except that [with these latter] there is knowledge of what will be, and knowledge of the manner of how order and the good in them will be, and [knowledge] that [these] will be in the way [they] will be, whereas this [knowledge] is not with the [former, mundane causes].

(16) If such, then, is the case, the celestial bodies share in the circular motion only through the desire of a common object of love and differ only because, after that First, their principles that are loved and desired would differ. If the manner in which each desire necessitates a movement in this situation becomes problematic for us, this must not influence what we know—[namely,] that the motions differ because of the differences in the objects of desire.

(17) One thing remains for us [to consider]—namely, that one may imagine that the various objects of desire are bodies, not separate intellects ([where, for example,] the inferior body would imitate the nobler body which is prior and nobler), as some novice Islamic philosophers, in bringing confusion to philosophy, have believed, since the objective of the Ancients was not understood [by them].

(18) We say: This is impossible. This is because imitating [the nobler body] necessitates a movement [in the imitator that is] similar to the movement [of the former]—to its direction and the object it seeks. If falling short of [attaining] the rank [of the nobler body] necessitates anything [at all], it would necessitate a weakness in action, not a difference in action—a difference that would necessitate that this [body] would move in this direction, that [body] in another. Nor would it be possible to say

(١٥) وقد اتضح بما أو ضحناه أنه لا يجوز أن يكون شىء من العلل يستكمل بالمعلول بالذات لا بالعرض، وأنها لا تقصد فعلا لأجل المعلول وإن كان ترضى به وتعلمه. بل كما أن الماء يبرد بذاته بالفعل ليحفظ نوعه لا ليبرد غيره، ولكن يلزمه أن يبرد غيره، والنار تسخن بذاتها بالفعل لتحفظ نوعها لا لتسخن غيرها، ولكن يلزمها أن تسخن غيرها، ٥ والقوة الشهوانية تشتهى لذة الجماع ليندفع الفضل ويتم لها اللذة، لا ليكون عنها ولد، ولكن يلزمها ولد، والصحة [٣٩٩] هى صحة بجوهرها وذاتها، لا لأن تنفع المريض، لكن يلزمها نفع المريض، كذلك فى العلل المتقدمة، إلا أن هناك إحاطة بما يكون، وعلما بأن وجه النظام والخير فيها كيف يكون، وأنه على ما يكون، وليس فى تلك.

(١٦) فإذا كان الأمر على هذا، فالأجسام السماوية إنما اشتركت فى الحركة ١٠ المستديرة شوقا إلى معشوق مشترك. وإنما اختلفت، لأن مبادئها المعشوقة المتشوق إليها قد تختلف بعد ذلك الأول. وليس إذا أشكل علينا أنه كيف وجب عن كل تشوق حركة بهذه الحال، فيجب أن يؤثر ذلك فيما علمنا من أن الحركات مختلفة لاختلاف المتشوقات.

(١٧) ولكن بقى علينا شىء، وهو أنه يمكن أن تتوهم المتشوقات المختلفه أجساما لا عقولا مفارقة، حتى يكون مثلا الجسم الذى هو أخس متشبها بالجسم الذى هو ١٥ أقدم وأشرف، كماظنه القوم من أحداث المتفلسفة الإسلامية فى تشويش الفلسفة إذ لم يفهم غرض الأقدمين.

(١٨) فنقول: إن هذا محال؛ وذلك لأن التشبه به يوجب مثل حركته وجهتها والغاية التى تؤمها. فإن أوجب القصور عن مرتبته شيئًا فإنما يوجب الضعف فى الفعل، لا المخالفة فى الفعل مخالفة توجب أن يكون هذا إلى جهة وذاك إلى أخرى. ولا يمكن

that the cause of this difference is the nature of that body, as though the nature of that body opposes its movement from A to B but does not oppose its movement from B to A. For this is impossible because body qua body does not necessitate this, and the nature inasmuch as it is a nature for the body seeks the natural place without a specific position. If it were to seek a specific position, then the transfer from it would be compulsory, and thus a compulsory meaning would enter [the realm] of celestial motion.

(19) Moreover, the existence of each and every part of the celestial sphere in every [possible] relation is conceivable in terms of the nature of the celestial sphere. Thus, in accordance with its simplicity, it is not necessary that, if a part is removed from one direction, this would be possible; and, if removed from [another] direction, this would be impossible—unless there is a nature there that is receptive of a motion in [one] direction and thus responds to that direction but would not respond to another direction if impeded from its [own] direction. We have said that the principle of this motion is not the nature [of the celestial sphere] and also that there is not there a nature that necessitates a specific position and diverse directions. Hence, in the substance of the celestial sphere there is no nature that prevents the soul's moving [the sphere] in whichever direction. Moreover, this cannot take place by way of the soul such that its nature would inevitably will that direction, unless the purpose of the motion is specifically confined to that direction. [This is] because the will follows purpose; purpose does not follow will. If this, then, is the case, the reason is the diversity in purpose. Thus, other than the diversity of purpose, there is no impediment [preventing the soul from moving the sphere in whichever way] that comes from the direction of corporeality, from the direction of nature, and [from] the direction of the soul—compulsion being the most remote from the possibility [of being such an impediment]. Hence, if the purpose was the imitation—after [imitating the] First—of one of the celestial bodies, then the motion would be of the same species as the motion of that body, being neither contrary to it nor faster than it in many places. The same holds true if the purpose for the mover of this sphere is to imitate the mover of that sphere.

(20) It had become evident that the purpose in these movements is not something attainable through motion—otherwise, the cessation [of movement] becomes necessary—but something different that is not attainable. And now it has become evident that it is not a body. It thus remains that the purpose of every sphere is the imitation of something other than the substances of the spheres [composed] of their matter and their souls. It is impossible that [this imitation is of] the elements and

أن يقال : إن السبب فى هذه المخالفة طبيعة ذلك الجسم ، كأن طبيعة ذلك الجسم تعاند أن يتحرك من «ا» إلى «ب» ولا تعاند أن يتحرك من «ب» إلى «ا» . فإن هذا محال ، لأن الجسم بما هو جسم لا يوجب هذا ، والطبيعة بما هى طبيعة للجسم تطلب الأين الطبيعى من غير وضع مخصوص. ولو كانت تطلب وضعا مخصوصا لكان النقل عنه قسرا ،
٥ فدخل فى حركة الفلك معنى قسرى. [٤٠٠]

(١٩) ثم وجود كل جزء من أجزاء الفلك على كل نسبة محتمل فى طبيعة الفلك. فليس يجب إذن أن يكون إذا أزيل جزء من جهة جاز ، وإن أزيل من جهة لم يجز بحسب بساطته إلا أن يكون هناك طبيعة تقبل حركة إلى جهة فتجيب إلى تلك الجهة ولا تجيب إلى جهة أخرى إن كانت عيقت عن جهتها . وقد قلنا : إن مبدأ هذه الحركة ليست طبيعته ،
١٠ ولا أيضا هناك طبيعة توجب وضعا بعينه ولا جهات مختلفة. فليس إذن فى جوهر الفلك طبيعة تمنع تحريك النفس له إلى أى جهة كانت. وأيضا ، لا يجوز أن يقع ذلك من جهة النفس حتى يكون طبعها أن يريد تلك الجهة لا محالة ، إلا أن يكون الغرض فى الحركة مختصا بتلك الجهة لأن الإرادة تبع للغرض ليس الغرض تبعا للإرادة. وإذا كان هكذا ، كان السبب مخالفة الغرض. فإذن ، لا مانع من جهة الجسمية ، ولا من جهة الطبيعة ، ولا من
١٥ جهة النفس ، إلا اختلاف الغرض والقسر أبعد الجميع عن الإمكان. فإذن لو كان الغرض تشبها بعد الأول بجسم من السماوية ، لكانت الحركة من نوع حركة ذلك الجسم ، ولم يكن مخالفا له أو أسرع منه فى كثير من المواضع ؛ وكذلك إن كان الغرض لمحرك هذا الفلك التشبه بمحرك ذلك الفلك.

(٢٠) وقد كان بان أنه ليس الغرض فى تلك الحركات شيئا يوصل إليه بالحركة ،
٢٠ وإلا لزم الانقطاع ، بل شيئا مباينا لا يوصل إليه. وبان الآن أنه ليس جسما ، فبقى أن الغرض لكل فلك تشبه بشئ غير جواهر الأفلاك من موادها وأنفسها . ومحال أن يكون

what is generated by them. And there are no bodies nor souls other than these. It thus remains for each [of the spheres] to have an imitation of a separate, intellectual substance that belongs specifically to it; and that the [celestial] motions and their states will have differences that belong to them because of this, even though we do not know the manner of the necessity of this and the reason why it is;[5] and the First Cause would be the object of desire of all, this being in common.

(21) This, then, is the meaning of the saying of the Ancients that the whole has one mover that is the object of love and that each sphere has a particular mover and a particular object of love. Therefore, each of the spheres would have a soul imparting motion that intellectually apprehends the good. It would, by reason of its body, have imagination—that is, an imaged representation of particulars and a willing of particular [things]. What the [sphere] had intellectually apprehended of the First and what it apprehends of the principle proper and proximate to it become the principle of its desire to be in motion. To each sphere there would belong a separate intellect whose relation to it is as the relation of the active intellect to us. It being a universal, intellectual exemplar of the species of its act, [the celestial sphere] imitates it.

(22) In sum, it is inevitable that each [of the spheres] that moves for a rational end should have an intellectual principle that intellectually apprehends the First Good and that the essence [of this intellectual principle] is separated [from matter]. For you have known that everything that apprehends intellectually is of an essence separate [from the corporeal]. [It is also inevitable that each of the spheres should have] a corporeal principle—that is, [a principle] continuous with the body. For you have known that the celestial motion is psychological, proceeding from a soul that has choice, whose acts of choice are [ever] renewed, the parts [of the motion] being continuous.

(23) Thus, the number of the separate intellects after the First Principle would be the same as the number of movements. If, in the case of the spheres of the wanderers,[6] the principle of the movement of the sphere of each star therein is a power emanating from the stars, then it would not be unlikely that the separate [intellects] would have the same number as the number of [these] stars—not the spheres—and their number would be ten, after the First. Of these, the first would be the unmoved mover that moves the sphere of the outermost body, then the one similar to it [that moves] the sphere of the fixed stars, then the one that is like it [that moves] the sphere of Saturn, and so on, terminating in the intellect that

بالعنصريات وما يتولد عنها . ولا أجسام ولا أنفس غير هذه. فبقى أن يكون لكل واحد منها تشبه بجوهر عقلى مفارق يخصه وتختلف الحركات وأحوالها اختلافها الذى لها لأجل ذلك، وإن كنا لا نعرف كيفية وجوب ذلك ولميته، وتكون العلة الأولى متشوق الجميع [٤٠١] بالاشتراك.

٥ (٢١) فهذا معنى قول القدماء إن للكل محركا واحدا معشوقا وأن لكل كرة محركا يخصها ومعشوقا يخصها . فيكون إذن لكل فلك نفس محركة تعقل الخير، ولها بسبب الجسم تخيل، أى تصور للجزئيات وإرادة للجزئيات، ويكون ما تعقله من الأول وما يعقله من المبدأ الذى يخصه القريب منه مبدأ تشوقه إلى التحرك. ويكون لكل فلك عقل مفارق نسبته إلى نفسه نسبة العقل الفعال إلى أنفسنا ، وإنه مثال كلى عقلى لنوع فعله فهو يتشبه به.

١٠ (٢٢) وبالجملة، لا بد فى كل متحرك منها لغرض عقلى من مبدأ عقلى يعقل الخير الأول، وتكون ذاته مفارقة؛ فقد علمت أن كل ما يعقل مفارق الذات؛ ومن مبدأ للحركة جسمانى أى مواصل للجسم، فقد علمت أن الحركة السماوية نفسانية تصدر عن نفس مختارة متجددة الاختيارات، على الاتصال جزئيتها .

(٢٣) فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ الأول بعدد الحركات. فإن كانت

١٥ ا[لأفلاك][١] المتحيرة إنما المبدأ فى حركة كرات كل كوكب فيها قوة تفيض من الكواكب، لم يبعد أن تكون المفارقات بعدد الكواكب لا بعدد الكرات، وكان عددها عشرة بعد الأول: أولها العقل المحرك الذى لا يتحرك وتحريكه لكرة الجرم الأقصى، ثم الذى هى مثله لكرة الثوابت، ثم الذى هو مثله لكرة زحل، وكذلك حتى ينتهى إلى العقل الفائض على أنفسنا ،

---

[١] الأفلاك. أفلاك، ب، م

emanates on us—namely, the intellect of the terrestrial world, which we call the active intellect. If, however, this is not the case, but each moving sphere has a rule governing its own motion and every star, then these separate [intellects] would be of a greater number. It would follow, according to the doctrine of the First Teacher, that there would be something close to fifty and over, the last being the active intellect. But you have known, from what we have said in the Mathematics, what we have attained in ascertaining their number.

Chapter [Four]

On the ordering of the existence of the intellect, celestial souls, and celestial bodies [that proceed] from the First Principle

(1) It has been correctly established for us in the discourse we have presented that that whose existence is in itself necessary is one, that He is neither a body nor in a body, and that He is not divisible in any manner whatsoever. Therefore, the existence of all [other] existents [proceeds] from Him.

(2) It is impossible that there should, in any manner whatsoever, be for Him a principle and a cause—neither [the cause] from which [something] comes to be, [nor the cause] either in which or by which [something] comes to be, nor [the cause] for [the purpose] for which [a thing] is, whereby He would be for the sake of something. For this reason it is impossible for the existence of all things [proceeding] from Him to be by way of intention—like our intention—for forming the whole and for the existence of the whole, so that He would be intending for the sake of something other than Himself. This part [of our metaphysical doctrine] we have established in another place; therein it is most manifest. We have endowed [the argument] with the special characteristic of showing the impossibility of His intending the existence of the whole [that proceeds] from Him, in that this would lead to a multiplicity in His essence. For then there would be something in Him by reason of which He intends—namely, His [direct] cognizance and knowledge of the necessity of intending, or a deference to it, or a goodness therein that necessitates it. Then [there would be knowledge in Him] of the intention [itself], then of a benefit the intention would bestow on Him, as we have previously clarified—[all] this being impossible.

وهو عقل العالم الأرضى ، ونحن نسميه العقل الفعال. وإن لم يكن كذلك ، بل كان كل كرة متحركة لها حكم فى حركة نفسها ولكل كوكب ، كانت هذه المفارقات أكثر عدداً ، وكان يلزم على مذهب المعلم الأول قريباً من خمسين فما فوقها ، وآخرها العقل الفعال ؛ وقد علمت من كلامنا فى الرياضات مبلغ ماظفرنا به من عددها . [٤٠٢]

٥

[الفصل الرابع]
(د) فصل

فى ترتيب وجود العقل والنفوس السماوية والأجرام العلوية عن المبدأ الأول

(١) قد صح لنا فيما قدمناه من القول أن الواجب الوجود بذاته واحد ، وأنه ليس بجسم ولا فى جسم ولا منقسم بوجه من الوجوه ، فإذن الموجودات كلها وجودها عنه.

١٠ (٢) ولا يجوز أن يكون له مبدأ بوجه من الوجوه ولا سبب لا الذى عنه ، ولا الذى فيه أو به يكون ، ولا الذى له ، حتى يكون لأجل شىء . فلهذا لا يجوز أن يكون كون الكل عنه على سبيل قصد منه كقصدنا لتكوين الكل ولوجود الكل فيكون قاصداً لأجل شىء غيره . وهذا الفصل قد فرغنا من تقريره فى غيره ، وذلك فيه أظهر ، ونخصه من بيان امتناع أن يقصد وجود الكل عنه أن ذلك يؤدى إلى تكثره فى ذاته . فإنه حينئذ يكون فيه ١٥ شىء بسببه يقصد ، وهو معرفته وعلمه لوجوب القصد أو استحبابه أو خيرية فيه توجب ذلك ، ثم قصد ، ثم فائدة يفيدها إياه القصد على ما أو ضحنا قبل ؛ وهذا محال .

(3) The coming to be of the whole from Him is not by way of nature in that the existence of the whole comes to be from Him with neither knowledge nor satisfaction on His part. How can this be true when He is a pure intellect that intellectually apprehends Himself? Hence, He must intellectually apprehend that the existence from Him of the whole is a necessary consequence of Himself, because He apprehends Himself only intellectually, as a pure intellect and a first principle. He only intellectually apprehends the existence of the whole [proceeding] from Him in being its principle. There is in His essence neither an impediment for nor an aversion to the proceeding of the whole from Him. His essence knows that His perfection and loftiness are such that the good proceeds from Him and that this is one of the necessary concomitants of His majesty that in itself is the object of His love. Every essence that knows what proceeds from it and which is free from some impediment but is [in the state in which] we have clearly shown [it to be—such an essence] is satisfied with what comes to be from it. Hence, the First is satisfied with the emanation of the whole from Him.

(4) The first and essential act of the First Truth, however, is to intellectually apprehend His [own] essence, which in itself is the principle of the order of the good in existence. He thus intellectually apprehends the order of the good in existence and how this ought to be—not [however] through an intellectual apprehension that moves from potentiality to actuality, nor [through] an intellectual apprehension that moves from one intelligible to another (for His essence is free from what is potential in all respects, as we have previously made clear), but by one act of intellection. It becomes a necessary concomitant of what He intellectually apprehends of the order of the good in existence that He apprehends intellectually how [this order] is possible and how the best thing to take place is for the existence of the whole to come about in accordance with what He intellectually apprehends. For the reality that is intellectually apprehended with Him is itself, as you have known, knowledge, power, and will. As for us, we require intention, motion, and will in executing what we conceive in order for it to exist. This [however] is neither good nor true with respect to Him because of His being free from duality. And, as we have explained at great length, His intellection is the cause of existence in accordance with what He intellectually apprehends. The existence of what comes to exist by Him is by way of a necessity of His existence and a necessary consequence of His existence—not [however] in [the sense] that His existence is for the sake of the existence of something other than Himself. He is the enactor of the whole in the sense that He is the existent from whom

(٣) وليس كون الكل عنه على سبيل الطبع بأن يكون وجود الكل عنه لا بمعرفة، ولا لرضى منه. وكيف يصح هذا وهو عقل محض يعقل ذاته؟ فيجب أن يعقل أنه يلزمه وجود الكل عنه لأنه لا يعقل ذاته إلا عقلا محضا ومبدأ أولا. وإنما يعقل وجود الكل عنه على أنه مبدئه. وليس فى ذاته مانع أو كاره لصدور الكل عنه. وذاته عالمة بأن كماله ٥ وعلوه بحيث يفيض [٤٠٣] عنه الخير، وأن ذلك من لوازم جلالته المعشوقة له لذاتها، وكل ذات يعلم ما يصدر عنه، ولا تخالطه معاوقة ما بل يكون على ما أوضحنا بيانه، فإنه راض بما يكون عنه. فالأول راض بفيضان الكل عنه.

(٤) ولكن الحق الأول إنما فعلُه الأول وبالذات أنه يعقل ذاته التى هى لذاتها مبدأ لنظام الخير فى الوجود؛ فهو عاقل لنظام الخير فى الوجود، وأنه كيف ينبغى أن يكون، لا ١٠ عقلا خارجا عن القوة إلى الفعل، ولا عقلا منتقلا من معقول إلى معقول، فإن ذاته بريئة عما بالقوة من كل وجه، على ما أوضحناه قبل، بل عقلا واحداً. ويلزم ما يعقله من نظام الخير فى الوجود أن يعقل أنه كيف يمكن، وكيف يكون أفضل ما يكون أن يحصل وجود الكل على مقتضى معقوله؛ فإن الحقيقة المعقولة عنده هى بعينها على ما علمت، علم وقدرة وإرادة. وأما نحن فنحتاج فى تنفيذ ماتصوره إلى قصد وحركة وإرادة حتى ١٥ توجد. وهو لا يحسن فيه ذلك ولا يصح له لبراءته عن الاثنينية. وعلى ما أطنبنا فى بيانه فتعقُّلُه علة للوجود على ما يعقله؛ ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده وتبع لوجوده، لا أن وجوده لأجل وجود شىء آخر غيره. وهو فاعل الكل بمعنى أنه الموجود

all [other] existence emanates as an emanation that is distinct from His essence. [And He is the enactor of the whole] because the existence of what comes to be from the First is by way of necessity, since it has been [shown to be] true that the Necessary Existent in Himself is necessary of existence in all His aspects. We have finished with showing this objective earlier.

(5) It is, thus, not possible for the first of the existents proceeding from Him—namely, the innovated things—to be many, either in number or through divisibility into matter and form. [This is] because the necessity of what [proceeds] necessarily from Him is by reason of His own essence, not by reason of something else. The direction and governing rule in His essence from which this thing necessarily proceeds is not the direction and governing rule in His essence from which necessarily proceeds, not this thing, but another. If either two things differing in subsistence or two different things from which one thing comes to be—for example, form and matter—proceed necessarily from Him, both would proceed necessarily from only two different aspects in His essence. And, if those two aspects are not in His essence but are necessary concomitants of His essence, the question remains regarding their being necessary concomitants of [His essence] so that they would be from His essence. His essence would then be divisible in meaning. But we have disallowed this earlier, showing its falsity.

(6) It has becomes evident, then, that the first of the existents [proceeding] from the First Cause is one in number, its entity and quiddity being one, [and is] not in matter. Hence, nothing either of bodies or of the forms that are the perfections of bodies is a proximate effect of Him. Rather, the first effect is a pure intellect, because it is a form not in matter. It is the first of the separated intellects that we have enumerated, and it seems to be the principle that moves the outermost sphere by way of [being the object of] desire.

(7) Someone, however, may say, "There is nothing to prevent the thing [first] originated by the First Principle from being a material form, but that the existence of its matter proceeds necessarily from it." [To this], we say:

(8) This necessitates that the things that [come] to be after this form and this matter are successively [lower] in the ranks of effects and that their existence [comes about] through the mediation of matter. Matter would then be a cause for the existence of the forms of the numerous bodies in the world and of their powers. But this is impossible, since the existence of matter consists in its being a recipient only and [since] it is

الذى يفيض عنه كل وجود فيضانا مباينا لذاته، ولأن كون ما يكون عن الأول إنما هو على سبيل اللزوم إذ صح أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته، وفرغنا من بيان هذا الغرض قبل.

(٥) فلا يجوز أن يكون أول الموجودات عنه - وهى المبدعات - كثيرة لا بالعدد ٥ ولا بالانقسام إلى مادة وصورة، لأنه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته، لا لشىء آخر. والجهة والحكم الذى فى ذاته الذى يلزم عنه هذا الشىء ليست الجهة والحكم الذى فى ذاته الذى يلزم عنه، لا هذا الشىء بل غيره؛ [٤٠٤] فإن لزم منه شيئان متباينان بالقوام، أو شيئان متباينان يكون منهما شىء واحد، مثل مادة وصورة، لزوما معا، فإنما يلزمان عن جهتين مختلفتين فى ذاته. وتانك الجهتان إن كانتا لا فى ذاته بل لازمتين لذاته، فالسؤال فى لزومها له ١٠ ثابت حتى تكونا من ذاته. فتكون ذاته منقسمة بالمعنى، وقد منعنا هذا قبل وبينا فساده.

(٦) فتبين أن أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد، وذاته وماهيته واحدة لا فى مادة، فليس شىء من الأجسام ولا من الصور التى هى كمالات للأجسام معلولا قريبا له، بل المعلول الأول عقل محض؛ لأنه صورة لا فى مادة، وهو أول العقول المفارقة التى عددناها ويشبه أن يكون هو المبدأ المحرك للجرم الأقصى على سبيل التشويق.

١٥ (٧) ولكن لقائل أن يقول: إنه لا يمتنع أن يكون الحادث عن المبدأ الأول صورة مادية، لكنها يلزم عنها وجود مادتها، فنقول:

(٨) إن هذا يوجب أن تكون الأشياء التى بعد هذه الصورة وهذه المادة تالية فى درجة المعلولات، وأن يكون وجودها بتوسط المادة، فتكون المادة سببا لوجود صور الأجسام الكثيرة فى العالم وقواها، وهذا محال، إذ المادة وجودها أنها قابلة فقط وليست

not a cause for the existence of anything by any way other than reception. If, among material [things], there is something which is not like this, then it is not "matter" except in an equivocal sense of the term. Thus, if it comes about that the thing supposed as permanent does not have the
5 description of matter except in the equivocal sense, then the first effect would not be related to it as a form, except in an equivocal sense. If, then, this second thing [is such that] in one respect this matter comes to be from it and in another respect there comes to be from it form, such that [this] other form does not exist except through the mediation of matter,
10 then the material form would be performing an act in which matter is not needed. The essence of each thing that performs its act without needing matter dispenses from the start with matter. Thus, the material form would dispense with matter, [which is absurd].

(9) In brief, even though the material form is a cause of matter in that
15 it actualizes and perfects it, matter also has an influence in its existence—namely, in rendering it specific and making it concrete. And, if the principle of existence is from [what is] other than matter, as you have known, then each of the two is necessarily a cause of the other in one thing, but not in one respect. If it were not for this, it would be impossible for the material
20 form to have, in any manner whatsoever, a connection with matter. For this reason we have previously said that form alone is not sufficient for the existence of matter, but, rather, form is part of the cause. If this, then, is the case, then it is impossible to make form a cause of matter in all respects, [form] being in no need of anything other than itself. It is thus evident
25 that it is basically impossible for the first effect to be a material form; for it not to be matter is more obvious. Hence, it is necessary for the first effect to be basically an immaterial form—indeed, [it must be] an intellect.

(10) [Now,] you know that we have here numerous separated intellects and souls. It is thus impossible that their existence should be acquired
30 through the mediation of that which has no existence separate [from matter]. But you [also] know that the aggregate of existents proceeding from the First includes bodies. Since you have known that every body is possible in existence within its own bound and necessary through another, and [as] you have known that there is no way for it to proceed from the
35 First without mediation, these [bodies] then come into being from Him

سببا لوجود شىء من الأشياء على غير سبيل القبول. فإن كان شىء من المواد ليس هكذا فليس هو مادة إلا باشتراك الاسم؛ فيكون إن كان الشىء المفروض ثابتا ليس على صفة المادة إلا باشتراك الاسم. فالمعلول الأول لا تكون نسبته إليه على أنه صورة فى مادة إلا باشتراك الاسم. فإن كان هذا الثانى من جهة توجد عنه هذه المادة، ومن جهة أخرى توجد صورة شىء آخر، حتى لا تكون الصورة الأخرى موجودة بتوسط المادة، كانت الصورة المادية تفعل فعلا لا يحتاج فيه إلى المادة. وكل شىء يفعل فعله من غير أن يحتاج إلى المادة، فذاته أولا غنية عن المادة. فتكون الصورة المادية غنية عن المادة. [٤٠٥]

(٩) وبالجملة فإن الصورة المادية وإن كانت علة للمادة فى أن تخرجها إلى الفعل وتكملها، فإن للمادة أيضا تأثيرا فى وجودها وهو تخصيصها وتعيينها وإن كان مبدأ الوجود من غير المادة كما قد علمت، فيكون لا محالة كل واحد منهما علة للأخرى فى شىء، وليسا من جهة واحدة. ولولا ذلك لاستحال أن يكون للصورة المادية تعلق بالمادة بوجه من الوجوه. ولذلك قد سلف منا القول: أن المادة لا يكفى فى وجودها الصورة فقط، بل الصورة كجزء العلة؛ وإذا كان كذلك، فليس يمكن أن تجعل الصورة من كل وجه علة للمادة مستغنية بنفسها. فبين أنه لا يجوز أن يكون المعلول الأول صورة مادية أصلا؛ ولا أن يكون مادة أظهر. فوجب أن يكون المعلول الأول صورة غير مادية أصلا، بل عقلا.

(١٠) وأنت تعلم أن ههنا عقولا ونفوسا مفارقة كثيرة. فمحال أن يكون وجودها مستفادا بتوسط ما ليس له وجود مفارق. لكنك تعلم أن فى جملة الموجودات عن الأول أجساما؛ إذ علمت أن كل جسم ممكن الوجود فى حيز نفسه وأنه يجب بغيره، وعلمت أنه لا سبيل إلى أن يكون عن الأول تعالى بغير واسطة، فهى كائنة عنه بواسطة. وقد

through an intermediary. You have [further] known that the intermediary cannot be pure unity, having no duality. For you have known that from the one inasmuch as it is one, only one proceeds. Hence, it is only right that [the body] proceeds from the first innovated things by reason of a duality or a plurality—in whatever form—that must necessarily be in them. No plurality is possible in the separated intellects except in the manner I state, [which is as follows:]

(11) The effect in itself is possible of existence and, through the First, is necessary of existence. Its necessary existence consists in its being an intellect. It apprehends itself intellectually and necessarily apprehends the First intellectually. Hence, there must be in it, by way of plurality, the meaning [(a)] of its intellectual apprehension of its essence as being, within its own bound, possible of existence; [(b)] of its intellectual apprehension of its necessary existence, through the First, that intellectually apprehends itself; and [(c)] of its own intellectual apprehension of the First. The plurality it has is not [acquired] from the First. For the possibility of its existence is something that belongs to it in itself, not by reason of the First. Rather, from the First it has the necessity of its existence. Then the plurality, in its intellectually apprehending the First and intellectually apprehending itself, is a necessary consequence of its necessary existence from the First. We do not disallow that from one thing there should be one essence followed thereafter by an additional plurality that was neither in its first existence nor included in the principle of its subsistence. Rather, it is possible that from the one [only] one proceeds necessarily, and that then this [latter] one will have as a necessary consequence either a governing rule, a state, an attribute, or an effect which would also be one. Then, with the association of this, there would necessarily proceed from it something, whereby a plurality follows—all of which is a necessary consequence of its essence. It follows necessarily, then, that the likes of this plurality is the cause of the possibility of having plurality in [the emanated things] from the first effects. If it were not for this plurality, it would be impossible for other than the one to proceed from them, and it would not be possible for body to proceed from them. [Finally,] there is no possibility for plurality there except in this manner alone.

(12) It has become evident to us from previous [discussions] that the separated intellects are numerically many. Therefore, they do not come into existence from the first simultaneously; but it must be the case that the highest of them is the first existent [proceeding] from Him, followed successively by one intellect after another. Because there is beneath each intellect a sphere with its matter and its form, which is the soul, and

علمت أنه لا يجوز أن تكون الواسطة وحدة محضة لا اثنينية فيها ؛ فقد علمت أن الواحد من حيث هو واحد إنما يوجد عنه واحد . فبالحرى أن يكون عن المبدعات الاول بسبب [إثنينيه][١] يجب أن يكون فيها ضرورة أو كثرة كيف كانت . ولا يمكن فى العقول المفارقة شىء من الكثرة، إلا على ما أقول:

٥ (١١) إن المعلول بذاته ممكن الوجود ، وبالأول واجب الوجود . ووجوب وجوده بأنه عقل. وهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول ضرورة ، فيجب أن يكون [٤٠٦] فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ممكنة الوجود فى حيزها ، وعقله وجوب وجوده من الأول المعقول بذاته ، وعقله للأول. وليست الكثرة له عن الأول. فإن إمكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأول، بل له من الأول وجوب وجوده. ثم كثرة أنه يعقل الأول ويعقل ذاته كثرة لازمة ١٠ لوجوب وجوده عن الأول. ونحن لا نمنع أن يكون عن شىء واحد ذات واحدة، ثم يتبعها كثرة إضافية ليست فى أول وجوده، ولا داخلة فى مبدأ قوامه؛ بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد ، ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال، أو صفة، أو معلول، ويكون ذلك أيضا واحدا . ثم يلزم عنه بمشاركة ذلك اللازم شىء ، فيتبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاته. فيجب إذن أن تكون مثل هذه الكثرة هى العلة لإمكان وجود الكثرة فيها عن المعلولات ١٥ الأول. ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن أن يوجد منها إلا واحدة، ولم يمكن أن يوجد عنها جسم. ثم لا إمكان للكثرة هناك إلا على هذا الوجه فقط.

(١٢) وقد بان لنا فيما سلف أن العقول المفارقة كثيرة العدد ، فليست إذن موجودة معا عن الأول، بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول عنه ثم يتلوه عقل وعقل. ولأن تحت كل عقل فلكا بمادته وصورته التى هى النفس وعقلا دونه ، فتحت كل عقل ثلاثة

---

[١] اثنينيته. اثنينيه، النجاه

[also] an intellect below it, there is beneath each intellect three things in existence. It follows necessarily, then, that the possibility of the existence of these three from the first intellect with respect to innovative creation is due to the [above] mentioned triadic [order]. [Now,] the best follows the best in many ways. Thus, there necessarily follows from the first intellect, inasmuch as it intellectually apprehends the First, the existence of an intellect beneath it. Inasmuch as it intellectually apprehends itself, [there follows from it] the existence of the form of the outermost sphere and its perfection—namely, the soul. Through the nature of the possibility of existence that is realized for it, enfolded in [the act of] intellectually apprehending itself, is the existence of the corporeality of the outermost sphere, enfolded in the entity of the outermost sphere, [taken as] a species. This [possibility] is the thing that has a sharing in common with potentiality. Thus, inasmuch as it intellectually apprehends the First, there follows necessarily from it an intellect; and, inasmuch as in one respect [its intellection is applied] specifically to itself, there follows necessarily from it the first multiplicity in its two parts—I mean, matter and form—matter [coming to be] either through the mediation of form or through its participation, just as the possibility of existence is actualized by the actuality that parallels the form of the sphere. This is the state of affairs in each successive intellect and each successive sphere, until it terminates with the active intellect that governs our selves. It does not necessarily follow that this idea should proceed *ad infinitum* such that under each separated [intellect] there would be a separated [intellect]. For we say: If the existence of multiplicity proceeds necessarily from the intellects, this is due to the multiplicity of meanings in them. This statement of ours [however] is not convertible whereby every intellect having this multiplicity would have to have, as a necessary consequence of its multiplicity, these effects.[1] Nor are these intellects identical in species, so that the consequences of their meanings are identical.

(13) Let us begin with another starting point to show this meaning. We thus say: The spheres are numerous, having a greater number than that in the first effect with respect to its aforementioned multiplicity, particularly if every sphere is separated into its form and its matter. Hence, it is not possible for its principle to be one, [this] being its first effect. Neither is it possible for each body among them that is prior to be the cause of a posterior [body]. This is because body inasmuch as it is body cannot be the principle of a body and, inasmuch as it has a psychological power, it cannot be the principle of a body having another soul. This is because we have shown that each soul belonging to each sphere

أشياء فى الوجود ، فيجب أن يكون إمكان وجود هذه الثلاثة عن العقل الأول فى الإبداع لأجل التثليث المذكور . والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة . فيكون إذن العقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته ، وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى ، وكمالها وهى النفس ، وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المندرجة فى تعقله لذاته وجود ٥ جرمية الفلك الأقصى المندرجة فى جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه ، وهو الأمر المشارك للقوة . [فبما][١] يعقل الأول ، [٤٠٧] يلزم عنه عقل وبما يختص بذاته على جهة تلزم عنه الكثرة الأولى بجزئيها ، أعنى المادة والصورة ، والمادة بتوسط الصورة أو بمشاركتها ، كما أن إمكان الوجود يخرج إلى الفعل بالفعل الذى يحاذى صورة الفلك . وكذلك الحال فى عقل عقل ، وفلك فلك ، حتى ينتهى إلى العقل الفعال الذى يدبر أنفسنا . وليس يجب أن ١٠ يذهب هذا المعنى إلى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق . فإنا نقول : إنه إن لزم وجود كثرة عن العقول فبسبب المعانى التى فيها من الكثرة . وقولنا هذا ليس ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة يلزم كثرته هذه المعلولات ؛ ولا هذه العقول متفقة الأنواع ، حتى يكون مقتضى معانيها متفقا .

(١٣) ولنبتدئ لبيان هذا المعنى ابتداء آخر فنقول : إن الأفلاك كثيرة فوق العدد ١٥ الذى فى المعلول الأول من جهة كثرته المذكورة ، وخصوصاً إذا فصل كل فلك إلى صورته ومادته . فليس يجوز أن يكون مبدؤها واحدا هو المعلول الأول ، ولا أيضا يجوز أن يكون كل جرم متقدم منها علة للمتأخر . وذلك لأن الجرم بما هو جرم لا يجوز أن يكون مبدأ جرم ، وبما له قوة نفسانية لا يجوز أن يكون مبدأ جرم ذى نفس أخرى . وذلك لأنا بينا أن كل نفس لكل فلك فهى كماله وصورته وليس جوهراً مفارقاً ، وإلا لكان عقلا لا نفسا ، وكان

---

[١] فيما . فبما

is its perfection and form and not a separate substance. Otherwise, it would be an intellect and not a soul, and it would not at all move by way of desiring, and there would not occur [any] change to it from the body's movement, [nor] imagination and estimation from its participation with the body. Theoretical reflection had led us, as you know, to affirm these states for the souls of the spheres. If such is the case, then, it is not possible for the souls of the spheres [to be such] that there would proceed from them acts in other bodies except through the mediation of their [own] bodies. For the forms and perfections of bodies are of two [alternative] sorts:

(14) [The first alternative] consists of forms whose subsistence is in the materials of the bodies. Thus, just as their subsistence is in the materials of their bodies, similarly, that which proceeds from their subsistence proceeds through the mediation of these bodies. For this reason, the heat of fire does not warm anything that happens to be, but that which is contiguous with its body, or is of its body in some manner; and the sun does not illuminate all things, but only which is opposite its body.

(15) [The second alternative] consists of forms that subsist in themselves, not in the materials of bodies—as, for example, souls. Every soul has been made to belong specifically to a body, because its act is through that body and in it. If it were separated in both essence and act from that body, it would then be the soul of all things, not the soul of only that body. For it has become evident in every respect that the celestial powers that are impressed in their [individual] bodies act only through the mediation of their bodies. It is impossible to enact a soul through the mediation of the body, because the body is not an intermediary between one soul and another. If, then, it were to enact a soul without the mediation of the body, it would have individual subsistence without the body and a special act separated from its essence and the essence of the body. But this is not the state of affairs we are mentioning. If, then, it does not enact a soul, it does not enact a celestial body, because the soul is prior to the body in rank and perfection.

(16) If one posits for every celestial sphere something within its sphere from which there emanates a thing and an influence without the essence [of the former] being absorbed in and by the work of that body—its essence being, however, separate in subsistence and action from that body—[this is something] we do not disallow. [But] this is the thing we call pure intellect, making the emanation of what succeeds it from it.

لا يتحرك ألبتة على سبيل التشوق وكان لا يحدث فيه من حركة الجرم تغير ، ومن مشاركة الجرم تخيل وتوهم . وقد ساقنا النظر إلى إثبات هذه الأحوال لأنفس الأفلاك كما علمت . وإذا كان الأمر على هذا ، فلا يجوز أن تكون أنفس الأفلاك تصدر عنها أفعال فى أجسام أخرى غير أجسامها إلا بوساطة أجسامها . فإن صور الأجسام وكمالاتها على صنفين:

٥ (١٤) إما صور قوامها بمواد الأجسام، فكما أن قوامها بمواد تلك الأجسام، فكذلك ما يصدر عن قوامها يصدر بواسطة مواد تلك الأجسام. ولهذا السبب فإن النار لاتسخن [٤٠٨] حرارتها أى شىء اتفق بل ما كان ملاقياً لجرمها ، أو من جسمها بحال. والشمس لاتضئ كل شىء ، بل ما كان مقابلا لجرمها .

(١٥) وإما صور قوامها بذاتها لا بمواد الأجسام، كالأنفس؛ ثم كل نفس فإنما ١٠ جعلت خاصة لجسم بسبب أن فعلها بذلك الجسم وفيه . ولو كانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم، لكانت نفس كل شىء لا نفس ذلك الجسم فقط . فقد بان على الوجوه كلها أن القوى السماوية المنطبعة بأجسامها ، لا تفعل إلا بواسطة جسمها . ومحال أن تفعل بواسطة الجسم نفسا ، لأن الجسم لا يكون متوسطا بين نفس ونفس؛ فإن كانت تفعل نفساً بغير توسط الجسم، فلها انفراد قوام من دون الجسم واختصاص بفعل مفارق ١٥ لذاتها وذات الجسم. وهذا غير الأمر الذى نحن فى ذكره. وإن لم تفعل نفسا ، لم تفعل جرما سماويا ، لأن النفس متقدمة على الجسم فى المرتبة والكمال.

(١٦) فإن وضع لكل فلك شىء يصدر عنه فى فلكه شىء وأثر من غير أن يستغرق ذاته فى شغل ذلك الجرم وبه ، ولكن ذاته مباينة فى القوام وفى الفعل لذلك الجسم ، فنحن لا نمنع هذا . وهذا هو الذى نسميه العقل المجرد ، ونجعل صدور ما بعده عنه . ولكن هذا

This, however, is other than that which is subject to the body's action, other than that which participates with it, [other] than that which becomes a form proper to [the body], and [other] than that which comes to be in the manner we have talked about when we affirmed the existence of this soul.

(17) It has thus become evident and clear that the celestial spheres have noncorporeal principles which are other than the forms of the bodies [of the] spheres, and that each sphere is specifically related to one of [these principles], while all have one principle in common. There is no doubt that there are here simple intellects that are separable that come into existence in time with the coming into existence in time of the bodies of humans, and that [these intellects] are not corrupted but endure [eternally after bodily death]. This has been shown in the natural sciences.[2] These do not proceed [directly] from the First Cause because they are numerous, despite their unity in species, and because they are originated [in time]. They are, hence, the effects of the First through mediation.

(18) It is impossible for the efficient causes mediating between the first [principles] and [these intellects] to be lower than them in rank whereby [these intermediary causes] would [themselves] not be intellects that are simple and separate. For, the causes that bestow existence are more perfect in existence, whereas the recipients of existence would be more lowly in existence. It follows necessarily, then, that the first effect[3] must be an intellect, one in essence. And it is furthermore impossible that there should proceed from it a multiplicity that is identical in species.[4] This is because, if the meanings that became multiple in it and through which the existence of multiplicity in it becomes possible are different in their realities, then that which each decrees as a consequence would be, in species, other than what the other decrees. Thus, what becomes a necessary concomitant of the one is not a necessary concomitant of the other, but would be a different nature. If [on the other hand] these [meanings] coincide in their real [natures], then in terms of what do they become varied and multiple when there is no divisibility there through matter?

(19) Therefore, it is impossible for a multiplicity to proceed from the first effect unless [it is a multiplicity] that differs in species. These terrestrial souls, then, also do not come to be from the first effect without the mediation of another existing cause; and, similarly, [nothing comes to be without mediation] from every first high effect, until a first effect is reached that comes to be with the elements receptive of generation and corruption that are multiple in both species and number. Thus, the multiplicity of

غير المنفعل عن الجسم وغير المشارك إياه، والصائر صورة خاصة به، والكائن عن الجهة التى حدثنا عنها حين أثبتنا هذه النفس.

(١٧) فقد بان ووضح أن للأفلاك مبادئ غير جرمانية، وغير صور الأجرام، وأن كل فلك يختص بمبدأ منها، والجميع يشترك فى مبدأ واحد. ومما لاشك فيه أن ههنا
٥ عقولا بسيطة مفارقة، تحدث مع حدوث أبدان الناس، ولا تفسد بل تبقى. وقد تبين ذلك فى العلوم الطبيعية، وليست صادرة عن العلة الأولى، لأنها كثيرة مع وحدة النوع، ولأنها حادثة. [٤٠٩] فهى إذن معلولات الأول بتوسط.

(١٨) ولا يجوز أن تكون العلل الفاعلية المتوسطة بين الأولى وبينها، دونها فى المرتبة، فلا تكون عقولا بسيطة ومفارقة. فإن العلل المعطية للوجود أكمل وجودا. أما
١٠ القابلة للوجود فقد تكون أخس وجودا؛ فيجب إذن أن يكون المعلول الأول عقلا واحداً بالذات، ولا يجوز أيضاً أن تكون عنه كثرة متفقة النوع؛ وذلك لأن المعانى المتكثرة التى فيه، وبها يمكن وجود الكثرة فيه، إن كانت مختلفة الحقائق، كان ما يقتضيه كل واحد منها شيئاً غير ما يقتضى الآخر فى النوع. فلم يلزم كل واحد منها ما يلزم الآخر. بل طبيعة أخرى. وإن كانت متفقة الحقائق، فبماذا تخالفت وتكثرت، ولا انقسام مادة هناك؟

١٥ (١٩) فإذن المعلول الأول لا يجوز عنه وجود كثرة إلا مختلفة الأنواع. فليست هذه الأنفس الأرضية أيضاً كائنة عن المعلول الأول بلا توسط علة أخرى موجودة. وكذلك عن كل معلول أول عال حتى ينتهى إلى معلول أول كونه مع كون الاسطقسات القابلة للكون والفساد، المتكثرة بالنوع والعدد معا. فيكون تكثر القابل سببا لتكثر فعل مبدأ واحد بالذات. وهذا بعد استتمام وجود السماويات كلها. فيلزم دائما عقل بعد عقل حتى

the recipient becomes a cause for the multiplicity of the act of a principle that is one in essence—this after the completion of the existence of all celestial things. Hence, one intellect always follows another necessarily, until the lunar sphere comes into being, and then the elements come into being and become disposed to receive an influence from the last intellect—one species, many in number. For, if the cause [of multiplicity] is not in the agent, it must necessarily be in the recipient. Hence, there must come into being from each intellect an intellect below it, [the process] stopping where it becomes possible for the origination of the intellectual substances that are divisible—numerically multiple due to the multiplicity of the causes. [The process] ends there.

(20) It has thus become clear and evident that every [celestial] intellect that is higher [than another] in rank [is so] because of a meaning in it—namely, that, inasmuch as it intellectually apprehends the First, there follows necessarily from it the existence of another intellect below it; and that, inasmuch as it intellectually apprehends itself, there necessarily proceeds from it a sphere with its soul and body. The body of the sphere comes into being from [the intellect] and is sustained through the mediation of the celestial soul. For every form is a cause for its matter to be in actuality, because matter itself has no subsistence.

Chapter [Five]

On the state of the generation of the elements by the first causes

(1) Once the celestial spheres' number becomes complete, the existence of the elements follows necessarily thereafter. This is because the elemental bodies are generable and corruptible. Thus, their proximate causes must be things that receive a species of change and motion; and [it must also be the case] that that which is a pure intellect is not alone a cause for their existence. This must be verified through principles we have repeated [only] too frequently and have finished with establishing.

(2) To these elements belongs matter in which there is participation and form in which there is differentiation. It must be, then, that the difference in their forms [is something] that is helped by a difference in the states of the celestial spheres and that the agreement in their matter is [something]

تكون كرة القمر ثم تتكون الاسطقسات، وتتهيأ لقبول تأثير واحد بالنوع كثير بالعدد عن العقل الأخير. فإنه إذا لم يكن السبب فى الفاعل، وجب فى القابل ضرورة. فإذن يجب أن يحدث عن كل عقل عقل تحته، ويقف حيث يمكن أن تحدث الجواهر العقلية منقسمة متكثرة بالعدد، لتكثر الأسباب. فهناك ينتهى.

٥ (٢٠) وقد اتضح وبان أن كل عقل هو أعلى فى المرتبة، فإنه لمعنى فيه، وهو أنه بما يعقل الأول يجب عنه وجود عقل آخر دونه، وبما يعقل ذاته يجب عنه فلك بنفسه وجرمه. وجرم الفلك كائن عنه، ومستبقى بتوسط النفس الفلكية. فإن كل صورة فهى علة لأن يكون مادتها بالفعل، لأن المادة نفسها لا قوام لها. [٤١٠]

[الفصل الخامس]

١٠ (هـ) فصل

فى حال تكون الاسطقسات عن العلل الأوائل

(١) فإذا استوفت الكرات السماوية عددها، لزم بعدها وجود اسطقسات؛ وذلك لأن الأجسام الاسطقسية كائنة فاسدة، فيجب أن تكون مبادئها القريبة أشياء تقبل نوعا من التغير والحركة، وأن لا يكون ما هو عقل محض وحده سبباً لوجودها. وهذا يجب ١٥ أن يتحقق من أصول، أكثرنا التكرار فيها، وفرغنا من تقريرها.

(٢) ولهذه الاسطقسات مادة يشترك فيها، وصور يختلف بها؛ فيجب أن يكون اختلاف صورها مما يعين فيه اختلاف فى أحوال الأفلاك، وأن يكون اتفاق مادتها مما يعين

that is helped by an agreement in the states of the celestial spheres. [Now,] the celestial spheres agree in the nature of what the circular motion entails. It follows necessarily, then, that what that nature entails is of aid in the existence of matter, and that that in which there is disagreement is the
5 principle of the disposition of matter for [the reception] of the varied forms.

(3) The many things,[1] however, that share a common species and genus are not, by themselves, without participation on the part of one [thing] that aids, a cause of an entity[2] that in itself is uniform and one but rendered subsistent by another. Hence, this one [and uniform thing] does
10 not come into being through these [many celestial motions] except by a conjoinment with one thing that reduces them to one thing. It follows necessarily, then, that the separate intellects—rather, the last of them, which is close to us, is the one from which there emanates, in participation with the celestial movements, something having the configuration of the
15 forms of the lower world by way of passive receptivity to action, just as there is in that intellect or intellects the configuration of the forms by way of enactment. The forms then emanate from it through their being specified [by other factors], not singly by its essence—for the one enacts in the one, as you have known, [only] one [thing]—but by association with the
20 heavenly bodies. Thus, if this thing is specified by one of the celestial influences, either without the mediation of an elemental body or through a mediation that renders it of a special disposition after the general one that had been in its substance, then from the separate [intellect] a specific form emanates and is imprinted in this matter.

25 (4) And you know that the one does not render [another] one specific, inasmuch as each of them is one, by one thing rather than another that would belong to it. Rather, there is a need for various things that specify. The things that specify matter are the things that prepare it. The preparer is that through which there comes to be, in the thing prepared, something
30 by virtue of which its appropriateness for [the reception] of a specific thing is more appropriate than [the reception of some] other thing. This act of preparing renders preponderant the existence in it of the more appropriate [form] from the principles that bestow forms.

(5) If matter [remains] in the first [state of] preparedness,[3] then its
35 relation to the two contraries would be similar, so that neither one is rendered preponderant unless in terms of a state in which the things exercising the influence differ. [But then] this difference would also be related to all

فيه اتفاق فى أحوال الأفلاك. والأفلاك تتفق فى طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة؛ فيجب أن يكون مقتضى تلك الطبيعة يعين فى وجود المادة، ويكون ما يختلف فيه مبدأ تهيء المادة للصور المختلفة.

(٣) لكن الأمور الكثيرة المشتركة فى النوع والجنس لا تكون وحدها بلا مشاركة
٥ من واحد معين، علة لذات هى فى نفسها متفقة واحدة، وإنما يقيمها غيرها؛ فلا يوجد إذن هذا الواحد عنها إلا بارتباط بواحد يردها إلى أمر واحد. فيجب أن تكون العقول المفارقة بل آخرها الذى يلينا هو الذى يفيض عنه - بمشاركة الحركات السماوية - شىء فيه رسم صور العالم الأسفل على جهة الانفعال، كما أن فى ذلك العقل أو العقول رسم الصور على جهة التفعيل. ثم تفيض منه الصور فيها بالتخصيص لا بانفراد [٤١١] ذاته،
١٠ فإن الواحد يفعل فى الواحد - كما علمت - واحداً، بل بمشاركة الأجسام السماوية. فيكون إذا خصص هذا الشىء تأثير من التأثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصرى، أو بواسطة تجعله على استعداد خاص بعد العام الذى كان ذلك فى جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصة وارتسمت فى تلك المادة.

(٤) وأنت تعلم أن الواحد لا يخصص الواحد من حيث كل واحد منهما واحد
١٥ بأمر دون أمر يكون له، بل يحتاج إلى أن تكون هناك مخصصات مختلفة. ومخصصات المادة معداتها. والمعد هو الذى يحدث عنه فى المستعد أمر ما تصير مناسبته لذلك الأمر لشىء بعينه أولى من مناسبته لشىء آخر. ويكون هذا الإعداد مرجحاً لوجود ما هو أولى فيه من الأوائل الواهبة للصور.

(٥) ولو كانت المادة على التهيؤ الأول لتشابهت نسبتها إلى الضدين فما يرجح
٢٠ أحدهما، اللهم إلا بحال تختلف به المؤثرات فيه. وذلك الاختلاف أيضاً منسوب إلى

materials in one [and the same] way. Thus, no one [particular] matter rather than another would be specified by what [this difference] necessitates, except also by something that must exist in that matter. This is nothing other than complete preparedness, complete preparedness being nothing other than the complete appropriateness for a specific thing—namely, that for which it is prepared.

(6) This is similar to water when its warming is made excessive, whereby the alien warmth and the watery form combine, [the former] being remote in appropriateness from the watery form [but] greatly appropriate for the fiery form. If that [warming] is rendered excessive and the appropriateness intense, the preparedness becomes intense. It thus becomes aright for the fiery form to emanate and aright for this [watery form] to cease.

(7) Because matter does not remain without form, its being rendered subsistent is not due to what is attributed to the first principles alone,[4] but to them and to the form. And, because matter existed, substantiated without the form that is now rendering it subsistent, its being rendered subsistent is not due to form alone, but to [form] and to the remaining principles—through the mediation either [of the form] or [of] some similar intermediary. For, if it were due to the first principles alone, [matter] would have no need of form; and, if it were [due] to form alone, it would not have been preceded by [a different] form. Rather, just as there [in the celestial realm] that [aspect] of the circular motion in which there is agreement is a necessary consequence of a nature rendered subsistent by the natures proper to each sphere, similarly, matter here (in conjunction with the common nature) is rendered subsistent by that which comes about through the special natures—namely, the forms.

(8) Just as motion there [in the celestial realm] is the lowest of the states, similarly, matter here [in the terrestrial realm] is the lowest of entities. And, just as motion there follows the nature of that which is in potency, similarly, matter here is a companion of that which is in potency. And, just as the proper and common nature there are principles or aids for the nature of proper and common [things] here, similarly, what necessarily accompanies the proper and common natures there by way of the various changing relations that take place in them by reason of motion is a principle for the change of states and their transformation here. Similarly, the mixing of their relations there is either a cause or an aid

جميع المواد نسبة واحدة. فلا يجب أن تختص بموجبه مادة دون مادة إلا لأمر أيضاً يكون فى تلك المادة، وليس إلا الاستعداد الكامل، وليس الاستعداد الكامل إلا مناسبة كاملة لشىء بعينه هو المستعد له.

(٦) وهذا مثل الماء إذا أفرط تسخينه فاجتمعت السخونة الغريبة، والصورة المائية، وهى بعيدة المناسبة للصورة المائية وشديدة المناسبة للصورة النارية. فإذا أفرط ذلك واشتدت المناسبة، اشتد الاستعداد. فصار من حق الصورة النارية أن تفيض، ومن حق هذه أن تبطل.

(٧) ولأن المادة ليست تبقى بلا صورة، فليس قوامها عما ينسب إليه من المبادئ الأولى وحدها، بل عنها وعن [٤١٢] الصورة. ولأن الصورة التى تقيم هذه المادة الآن قد كانت المادة قائمة دونها، فليس قوامها عن الصورة وحدها بل بها؛ وبالمبادئ الباقية بوساطتها أو واسطة أخرى مثلها. لو كانت من المبادئ الأولى وحدها لاستغنت عن الصورة، ولو كانت عن الصورة وحدها لما سبقت بالصورة؛ بل كما أن المتفق فيه من الحركة المستديرة هناك يلزم طبيعة تقيمها الطبائع الخاصة بفلك فلك، فكذلك المادة ههنا يقيمها مع الطبيعة المشتركة ما يكون عن الطبائع الخاصة، وهى الصور.

(٨) وكما أن الحركة أخس الأحوال هناك، فكذلك المادة أخس الذوات ههنا. وكما أن الحركة هناك تابعة لطبيعة ما بالقوة، كذلك المادة ههنا مرافقة لما بالقوة. وكما أن الطبائع الخاصة والمشتركة هناك مبادئ أو معينات لطبيعة الخاصة والمشتركة ههنا، فكذلك ما يلزم الطبائع الخاصة والمشتركة هناك من النسب المختلفة المتبدلة الواقعة فيها بسبب الحركة مبدأ لتغير الأحوال وتبدلها ههنا. وكذلك امتزاج نسبتها هناك سبب لامتزاج نسب

for the mixing of the relations of these elements [here]. The celestial bodies also have an influence on the bodies of this world through the qualities proper to them, some of which flows to this world. Through these ideas it becomes known that the nature that governs these bodies in terms of perfection and form comes to be from the soul dispersed in the heavens, or through its aid.

(9) Some people among those associated with this [metaphysical] science have said, "Because the sphere is circular, it must circulate around something stationary in its center. Its friction with it necessitates warmth to the extent that it changes into fire. That which is farther away from it remains at rest and undergoes cooling and condensation until it becomes earth. That [part] of it which is close to fire becomes hot, but of lesser heat than fire, and that which is closer to the earth becomes condensed, but of lesser concentration than the earth. Paucity of heat and paucity of condensation necessitates moistening. For dryness is due either to heat or to cold. But the moistness close to the earth is colder and the one close to the heat hotter. This is the cause of the generation of the elements."

(10) This is what they have said. It is not one of those [things] whose correctness can be ascertained by syllogistic discourse, nor is it [found to be] accurate after investigation. It seems that the state of affairs [follows] another law and that this matter that comes into being [through] a common [celestial cause is something] on which there emanates from the celestial bodies—either from four bodies or from several that are restricted to four groupings, [but in either case] from each of them—that which prepares it for [the reception] of a simple body. When it becomes prepared, it attains the form from the giver of forms. [Alternatively,] all this [preparation] may emanate from one body, there being a cause among those causes unknown to us that necessitates a division. For, if you desire to know the weakness of what they have said, ponder [the fact] that they make it a necessity that existence should belong first to the body without its having in itself any of the substantiating forms other than the corporeal form, [making it] acquire the rest of the forms secondarily only

هذه العناصر أو معين. ولأجسام السماويات تأثير فى أجسام هذا العالم بالكيفيات التى تخصها ، ويسرى منها إلى هذا العالم ، ولأنفسها تأثير أيضا فى أنفس هذا العالم. وبهذه المعانى يعلم أن الطبيعة التى هى مدبرة لهذه الأجسام بالكمال والصورة ، حادثة عن النفس الفاشية فى الفلك ، أو بمعونتها . [٤١٣]

٥ (٩) وقال قوم من المنتسبين إلى هذا العلم : إن الفلك لأنه مستدير فيجب أن يستدير على شىء ثابت فى حشوه ، فيلزم محاكته له التسخن حتى يستحيل ناراً ، وما يبعد عنه يبقى ساكنا ، فيصير إلى التبرد والتكثف حتى يصير أرضاً ، وما يلى النار منه يكون حاراً ، ولكنه أقل حرارة من النار ؛ وما يلى الأرض منه يكون كثيفاً ، ولكنه أقل تكثفاً من الأرض. وقلة الحر وقلة التكثف يوجبان الترطيب. فإن اليبوسة إما من الحر ، وإما ١٠ من البرد ؛ لكن الرطب الذى يلى الأرض هو أبرد ، والذى يلى النار هو أشد حرارة. فهذا سبب كون العناصر.

(١٠) فهذا هو ما قد قالوا وليس مما يمكن أن يصحح بالكلام القياسى ، ولا هو بسديد عند التفتيش. ويشبه أن يكون الأمر على قانون آخر ، وأن تكون هذه المادة التى تحدث بالشركة يفيض إليها من الأجرام السماوية ، إما عن أربعة أجرام ، وإما عن عدة ١٥ منحصرة فى أربع جمل ، عن كل واحد منها ما [تهيؤه][١] لصورة جسم بسيط . فإذا استعدّ نال الصورة من واهب الصور ؛ أو يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد ، وأن يكون هناك سبب يوجب انقساما من الأسباب الخفية علينا . فإنك إن أردت أن تعرف ضعف ما قالوه ، فتأمل أنهم يوجبون أن يكون الوجود أولا للجسم ، وليس له فى نفسه إحدى الصور المقومة غير الصورة الجسمية ، وإنما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانيا ؛

---

[١] يتهيأ . تهيؤه ، ب

through motion and rest. We ourselves have shown the impossibility of this earlier. We have shown that existence does not become complete for the body purely through corporeal form, if no other form is conjoined to it. Its form that renders prime matter subsistent does not consist of the [spatial] dimensions only. For in their existence the dimensions follow other forms that precede the dimensions. If you wish, reflect on the state of rarefaction in heat and of condensation in cold. Rather, the body does not become body until it becomes such that it follows another in motion, becoming thereby hot through its continued following of these successive motions (which we have shown to be not compulsory, but natural), whereupon its nature would have become complete. It is possible, however, that once its nature becomes complete it would retain the best of places for conserving it. [This is] because the heat is conserved where there is motion, and the cold is conserved where there is rest. Moreover, [these people] do not think about [the reason] why it became necessary for some of this matter to descend to the center, coldness occurring to it as a result, and for some to go above.

(11) Now, however, the cause of this is known. In the case of universals, it is [due to] lightness and heaviness. As for the two parts of one element, this is because it is true that the parts of the elements are generable and that, if one part of it is necessarily generated in a place, then it follows necessarily that a surface close to what is above [is such that], if [the element] moves upward, then that surface has the priority over the other surface for being above. At the beginning of its generation, however, one surface of it [turns] upward, [another] surface downward. [This is] because it has been necessarily changed by some motion, and the motion has necessitated a certain position for it.

(12) What seems most likely for me is [the view] that we have maintained. And I believe that the one who had stated this about the generation of the elements has sought to make the matter easy [to understand] for one of the common people who had corresponded with him. [Then] some who came after him maintained conclusively that what he said was [the doctrine he actually] held [but that] the writer of this discourse is extremely hesitant and troubled.[5]

وبيّنا نحن قبل هذا استحالة هذا ، وبينا أن الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية ، مالم تقترن بها صورة أخرى . وليست صورته المقيمة للهيولى الأبعاد فقط . فإن الأبعاد تتبع فى وجودها صورا أخرى تسبق الأبعاد . وإن شئت فتأمل حال التخلخل من الحرارة ، والتكاثف من البرودة . بل الجسم لا يصير جسما حتى يصير بحيث يتبع غيره فى الحركة ، [٤١٤] حتى تسخنه متابعته تلك الحركات المتتابعة التى بيّنا أنها ليست قسرية بل طبيعية ، إلاوقد تمت طبيعته . لكن يجوز أن يكون إذا تمت طبيعته يستحفظ بأصلح المواضع لاستحفاظها ، لأن الحار يستحفظ حيث الحركة ، والبارد يستحفظ حيث السكون . ثم لا يفكرون أنه لم وجب لبعض تلك المادة أن يهبط إلى المركز ، فعرض له البرودة ، ولبعضه أن جاوز الفوق .

(١١) أما الآن فإن السبب فى ذلك معلوم . أما فى الكليات فالخفة والثقل ، وأما فى جزئى عنصر واحد ، فلأنه قد صح أن أجزاء العناصر كائنة ، وأنه إذا تكون جزء منه فى موضع ضرورة ، لزم أن يكون سطح منه يلى الفوق إذا تحرك فوق ، كان ذلك السطح أولى بالفوقية من السطح الآخر . وأما فى أول تكونه ، فإنما يصير سطح منه إلى فوق ، وسطح إلى أسفل ، لأنه لا محالة قد استحال بحركة ما ، وأن الحركة أوجبت له ضرورة وضعا ما .

(١٢) فالأشبه عندى ما قد ذهبنا إليه ، وأظن أن الذى قال ذلك فى تكون الاسطقسات ، رام تقريبا للأمر عند بعض من كاتبه من العاميين ، فجزم عليه القول من تأخر عنه على أن كاتب ذلك الكلام شديد التذبذب والاضطراب .

Chapter [Six]

On providence, showing the manner of the entry of evil in divine predetermination

(1) It is proper for us, now that we have arrived at this point, to
5 ascertain the true statement on divine providence. No doubt that it became clear to you, from what we have previously explained, that it is not permissible that the exalted causes should perform what they perform for our sake, or that in general they should care about anything [relating to us], [or act] motivated by some motive, and [it is likewise not
10 permissible] that a preference should occur to them. [At the same time,] there is no way for you to deny the wondrous manifestations in the formation of the world, the parts of the heavens, and the parts of animals and plants—[all of] which do not proceed by coincidence but require some [kind of] governance. It must, hence, be known that providence
15 consists in the First's knowing in Himself [the mode] of existence of the order of the good in His being, in Himself, a cause of goodness and perfection in terms of what is possible, and in His being satisfied [with the order of the good] in the manner that has been mentioned.[1] He would thus intellectually apprehend the order of the good in the highest possi-
20 ble manner, whereby what He intellectually apprehends in the highest possible way as an order and a good would overflow from Him in the manner, within the realm of possibility, that is most complete in being conducive to order. This, then, is the meaning of providence.

(2) Know that evil is spoken of in various respects. Thus, "evil" is
25 said of what is akin to deficiency [such as] ignorance, weakness, and of deformity in physiognomy. "Evil" is [also] said of such [things] as pain and distress that consist in an apprehending of something that has a cause, not merely in the loss of a cause. For the cause that negates the good, impedes the good, and necessitates its nonexistence may be some
30 separate thing not apprehended by that which suffers the harm—as when, for example, the clouds cast their shadows and prevent the sun's shining on that which needs the sun to perfect itself. If what is in need is an apprehender, he will apprehend that he is not benefitting. But, inasmuch as he apprehends this, he does not apprehend that the clouds
35 have intervened but only inasmuch as he has sight. [Moreover,] it is not inasmuch as he has sight that he is harmed, afflicted, or suffers some

[الفصل السادس]

(و) فصل

فى العناية وبيان [كيفية][١] دخول الشر فى القضاء الإلهى

(١) وخليق بنا إذا بلغنا هذا المبلغ، أن نحقق القول فى العناية. ولا شك أنه قد
٥ اتضح لك مما سلف منا بيانه أن العلل العالية لا يجوز أن تكون تعمل ما تعمل لأجلنا، أو تكون [٤١٥] بالجملة يهمها شىء، ويدعوها داع ويعرض لها إيثار. ولا لك سبيل إلى أن تنكر الآثار العجيبة فى تكون العالم، وأجزاء السموات، وأجزاء الحيوان والنبات، مما لا يصدر ذلك اتفاقا، بل يقتضى تدبيرا ما. فيجب أن يعلم أن العناية هى كون الأول عالما لذاته بما عليه الوجود فى نظام الخير، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان،
١٠ وراضيا به على النحو المذكور، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ فى الإمكان. فيفيض عنه ما يعقله نظاما وخيرا على الوجه الأبلغ الذى يعقله فيضانا على أتم تأدية إلى النظام، بحسب الإمكان، فهذا هو معنى العناية.

(٢) واعلم أن الشر يقال على وجوه: فيقال شر، لمثل النقص الذى هو الجهل والضعف والتشويه فى الخلقة؛ ويقال: شر، لما هو مثل الألم والغم الذى يكون إدراك ما
١٥ بسبب لا فقد سبب فقط. فإن السبب المنافى للخير المانع للخير، والموجب لعدمه، ربما كان مباينا لا يدركه المضرور، كالسحاب إذا ظلل فمنع شروق الشمس عن المحتاج إلى أن يستكمل بالشمس. فإن كان هذا المحتاج دراكا، أدرك أنه غير منتفع ولم يدرك من حيث يدرك ذلك أن السحاب قد حال، بل من حيث هو مبصر. وليس هو من حيث هو مبصر

---

[١] وكيفية. كيفية

deficiency by that; but [he is harmed] inasmuch as he is some other thing. [The cause opposing the good] may be connected [not a separate thing] which an apprehender to whom is denied the state of wholeness apprehends,[2] as in the case of someone who, because of a rupturing heat, suffers the loss of the connectedness of an organ. For, inasmuch as he apprehends the loss of the connectedness by a power in that organ itself, he also apprehends the harmful heat. Two apprehensions would thus have been combined there: an apprehension, in the manner previously [mentioned], of our apprehending nonexisting things, and an apprehension, in the manner previously [mentioned], of our apprehending existing things.

(3) This existing apprehended thing is not evil in itself but in connection with this thing.[3] As for [the thing's] lack of perfection and wholeness, [this] is not an evil simply in relation to [the thing] such that [this imperfection] would have an existence that is not an evil for [that thing]. Rather, its very existence is nothing but an evil in it, and in the [very] manner of its being an evil. For blindness can be only in the eye; and, inasmuch as it is in the eye it can only be an evil, having no other aspect in terms of which it would not be an evil. As for heat, if, for example, it becomes an evil relative to the sufferer from it, it has another aspect in terms of which it is not an evil. Thus, evil in essence[4] is privation, though not any [type] of privation but only privation of that to which the nature of the thing necessarily leads in terms of the perfections that belong permanently to its species and nature. Accidental evil [on the other hand] is the nonexistent, or that which keeps perfection away from that which deserves it.

(4) There is no informative statement about absolute privation[5] but only about the utterance [of the term]. Hence, [absolute privation] is not a realized evil. If it were to have some realization, it would be a general evil. Thus, [in the case of] each thing that exists in its final perfection, having nothing in it which is in potency, evil does not attach to it. Evil attaches only to that which has what is potential in its nature—this by reason of matter. Evil attaches to matter because of a first thing that happens to it in itself and because of something that occurs to it thereafter.

(5) As for the thing [that happens to it] in itself, [this comes about] by way of the occurrence to some matter at the first [stage] of its existence of some of the external causes of evil, so that a certain disposition takes hold of it—that disposition resisting [matter's] proper preparedness for the perfection that is [being] afflicted by an opposing evil. An example of this is when the matter from which a man or a horse is formed

متأذيا بذلك، متضررا أو منتقصا، بل من حيث هو شيء آخر. وربما كان مواصلا يدركه مدرك عدم السلامة كمن يتألم بفقدان اتصال عضو بحرارة ممزقة. فإنه من حيث يدرك فقدان الاتصال بقوة فى نفس ذلك العضو، يدرك المؤذى الحار أيضا. فيكون قد اجتمع هناك إدراكان: إدراك على نحو ما سلف من إدراكنا الأشياء العدمية، وإدراك على ما ٥ نحو سلف من إدراكنا الأمور الوجودية.

(٣) وهذا المدرك الوجودى ليس شرا [٤١٦] فى نفسه بل بالقياس إلى هذا الشىء. وأما عدم كماله وسلامته فليس شرا بالقياس إليه فقط حتى يكون له وجود ليس هو به شرا؛ بل وليس نفس وجوده إلا شرا فيه، وعلى نحو كونه شرا. فإن العمى لا يجوز إلا أن يكون فى العين، ومن حيث هو فى العين لا يجوز أن يكون إلا شرا، وليس له ١٠ جهة أخرى حتى يكون بها غير شر. وأما الحرارة مثلا إذا صارت شرا بالقياس إلى المتألم بها، فلها جهة أخرى تكون بها غير شر؛ فالشر بالذات هو العدم ولا كل عدم، بل عدم مقتضى طباع الشىء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته، والشر بالعرض هو المعدوم، أو الحابس للكمال عن مستحقه.

(٤) ولا خبر عن عدم مطلق إلا عن لفظه. فليس هو بشر حاصل. ولو كان ١٥ له حصول ما، لكان الشر العام. فكل شىء وجوده على كماله الأقصى، وليس فيه ما بالقوة، فلا يلحقه شر. وإنما الشر يلحق ما فى طباعه ما بالقوة، وذلك لأجل المادة. والشر يلحق المادة لأمر أول يعرض لها فى نفسها، ولأمر طارئ من بعد.

(٥) فأما الأمر الذى فى نفسها، فأن يكون قد عرض لمادة ما فى أول وجودها بعض أسباب الشر الخارجة، فتمكن منها هيئة من الهيئات، تلك الهيئة يمانع استعدادها ٢٠ الخاص الكمال الذى منيت بشر يوازيه؛ مثل المادة التى يتكون منها إنسان أو فرس، إذا

encounters one of the random causes that makes it of a worse bodily composition and the least malleable in substance, rendering it thereby not receptive of designing, shaping, and correct formation. What is generated thus becomes deformed, and what is needed for the perfection of bodily composition and constitution would not exist—not because the agent has been denied [it], but because the patient would not receive [it].

(6) As for the external random thing, it is one of two things: either an impediment, an obstruction that renders perfection remote, or an arriving opposing [entity] that obliterates [the thing's] perfection. An example of the first is the presence of many clouds and their accumulation, and the shading by high mountains [that] impede the sun's influence on fruit for [its] perfection. An example of the second is the cold's freezing of plants, afflicting them at the time ripe for their perfection, so that [their] proper preparedness and what is consequent on it become corrupted.

(7) All cause of evil is found only within the sublunar sphere. All that is in the sublunar sphere is insignificant in comparison with the rest of existence, as you have known. Evil, moreover, afflicts individuals at certain moments of time, whereas the species are preserved. Real evil, excepting one kind of evil, does not pervade the majority of individuals.

(8) Know that evil, in the sense of privation, is either [(a)] an evil according to a necessary thing or to a beneficial [thing] close to the necessary; or [(b)] not an evil according to this, but an evil according to something that is possible in a minority [of cases] and [which], if it were to exist, would be by way of an excess of the perfections [that come] after the secondary [perfections] and is not required by the nature of the possible thing in which it exists. This division, however, is other than the one with which we are involved and is the one we have made the second alternative[6] [above]. [In addition to] this, it is not an evil according to species but with respect to a consideration above and beyond what is a necessary requirement for the species—as, for example, ignorance of philosophy, geometry, or the like. For this is not an evil inasmuch as we are humans but an evil [as it affects] the perfection of bringing about rectitude that would be pervasive.[7] You will further know that in truth it becomes an evil only if an individual human or his individual soul decrees it. [However,] the individual decrees it, not because he is a human or a soul, but because the [mistaken] goodness of that [thing] has become established for him, and he yearns for it and has become disposed for

عرض لها من الأسباب الطارئة ما جعلها أردأ مزاجاً وأعصى جوهراً ، فلم تقبل التخطيط والتشكيل والتقويم؛ فتشوهت الخلقة ولم يوجد المحتاج إليه من كمال المزاج والبنية ، لا لأن الفاعل حرم ، بل لأن المنفعل لم يقبل .

(٦) وأما الأمر الطارئ من خارج فأحد شيئين: إما مانع وحائل ومبعد للمكمل ، وإما مضاد واصل ممحق لِلكمال. مثال الأول وقوع سحب كثيرة وتراكمها ، وإظلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس فى الثمار على الكمال. [٤١٧] ومثال الثانى حبس البرد للنبات المصيب لكماله فى وقته ، حتى يفسد الاستعداد الخاص وما يتبعه .

(٧) وجميع سبب الشر إنما يوجد فيما تحت فلك القمر . وجملة ما تحت فلك القمر طفيف بالقياس إلى سائر الوجود كما علمت . ثم الشر إنما يصيب أشخاصاً ، وفى أوقات ، والأنواع محفوظة ، وليس الشر الحقيقى يعم أكثر الأشخاص ، إلا نوعاً من الشر .

(٨) واعلم أن الشر الذى هو بمعنى العدم ، إما أن يكون شرا بحسب أمر واجب أو نافع قريب من الواجب ، وإما أن لا يكون شرا بحسب ذلك ، بل شرا بحسب الأمر الذى هو ممكن فى الأقل. ولو وجد كان على سبيل ما هو فضل من الكمالات التى بعد الكمالات الثانية ، ولا مقتضى له من طباع الممكن [الذي][1] هو فيه. وهذا القسم غير الذى نحن فيه ، وهو الذى استثنيناه. هذا وليس هو شراً بحسب النوع ، بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع كالجهل بالفلسفة ، أو بالهندسة أو غير ذلك . فإن ذلك ليس شرا من جهة ما نحن ناس ، بل هو شر بحسب كمال الإصلاح فى أن يعم . وستعرف أنه إنما يكون بالحقيقة شرا إذا اقتضاه شخص إنسان ، أو شخص نفسه . وإنما يقتضيه الشخص لالأنه إنسان أو نفس ، بل لأنه قد ثبت عنده حسن ذلك واشتاق إليه ، واستعد

---

[1] ساقطة

that [thing] with that disposition which we will be explaining to you later on. Before this, however, it is not one of the things toward which a thing is impelled in preserving the nature of the species in the [same] manner in which it is impelled toward its secondary perfections that succeed the
5 primary perfections. If it did not exist, it would have been a privation of something that is entailed in the nature [of things].

(9) Hence, evil in individual existents is sparse. Even so, the existence of evil in things is a necessity that follows the need for the good. For, if these elements were not such that they oppose each other and receive
10 the action of [the element] that dominates [over the others], it would have been impossible for these noble species to have ensued from them. And if fire, among these [elements], were not such that, if the collisions occurring in the course of the totality of things did [not] lead it necessarily to contact the garment of a noble man, [the garment] necessarily
15 burning, then fire would not be [something] from which one derives that benefit which is a benefit general [to all].[8]

(10) It thus follows necessarily that the good that is possible in these things is only a good after it has become possible for the likes of this evil to ensue from it and with it. Hence, the emanation of the good does not
20 necessitate that the prevalent good should be forsaken because of an evil whose occurrence is rare and where, consequently, the forsaking of [the good] becomes a greater evil than that evil. [This is] because, if the privation of that whose existence is possible within the nature of matter consists of two privations, [this] would be more evil than one evil. For this
25 reason, the rational person prefers being burnt by fire, on the condition that he escapes from it alive to painless death. If, then, this kind of good were to be left out, this would be an evil above the evil that comes to existence through it. It would also lie within the requirement of the mind that knows the manner of the necessary arrangement [of things] in the order
30 of the good to intellectually apprehend the desert by the likes of this pattern of things of an existence that allows for the evil that by necessity occurs with it. Hence, the emanation of [such an] existence is necessary.

(11) If someone says, "It is possible for the First Governor to bring into existence a pure good, free from evil," we say:

لذلك الاستعداد كما سنشرح لك بعد . وأما قبل ذلك فليس مما ينبعث الشىء إليه فى بقاء طبيعة النوع انبعاثه إلى الكمالات الثانية التى تتلو الكمال الأول . فإذا لم يكن ، كان عدماً فى أمر ما يقتضى فى الطباع.

(٩) فالشر فى أشخاص الموجودات قليل ، [٤١٨] ومع ذلك فإن وجود الشر فى الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير . فإن هذه العناصر لو لم تكن بحيث تتضاد وتنفعل عن الغالب ، لم يمكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفة . ولو لم تكن النار منها بحيث إذا تأدت بها المصادمات الواقعة فى مجرى الكل على الضرورة إلى ملاقة رداء رجل شريف ، وجب احتراقه ، لم تكن النار منتفعاً بها النفع العام.

(١٠) فوجب ضرورة أن يكون الخير الممكن فى هذه الأشياء إنما يكون خيرا بعد أن يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه . فإفاضة الخير لا توجب أن يترك الخير الغالب لشر يندر ، فيكون تركه شرا من ذلك الشر . لأن عدم ما يمكن فى طباع المادة وجوده إذا كان عدمان شرا من عدم واحد . ولهذا ما يؤثر العاقل الاحتراق بالنار بشرط أن يسلم منها حيا على الموت بلا ألم . فلو ترك هذا القبيل من الخير لكان يكون ذلك شرا فوق هذا الشر الكائن بإيجاده ، وكان فى مقتضى العقل المحيط بكيفية وجوب الترتيب فى نظام الخير أن يعقل استحقاق مثل هذا النمط من الأشياء وجودا مجوزا ما يقع معه من الشر ضرورة. فوجب أن يفيض وجوده.

(١١) فإن قال قائل : فقد كان جائزاً أن يوجد المدبر الأول خيرا محضا مبرأ عن الشر ، فنقول:

(12) This is not permissible in the likes of this pattern of existence, even though it is permissible in absolute existence as being [one] mode of absolute existence free [from evil] which, however, is not this mode. [This mode] is among the things that have emanated from the First Governor and, hence, [have] come to exist in intellectual, psychological, and celestial things. This other mode would, then, remain [in the realm] of the possible. Refraining from bringing it into existence would not have been [the same as in the case of that which exists][9] because of what may be mixed with it by way of evil [that is such] that, if its principle did not exist to begin with, and [if the existence] of this evil is left out, this would result in a greater evil than it, so that its existence is the better of two evils. Moreover, [if this mode were not confined to the realm of possibility,] it would then follow necessarily that the good causes prior to the causes leading accidentally to evil would not exist. For the existence of [the former causes] renders the others consequential on them.[10] In this there would be the greatest fault in the universal order of the good.

(13) But even if we do not pay attention to this and confine our attention to that into which the possible in existence is divided by way of the types of existents differing in their states, [we will hypothesize that] the existence that is free from evil is realized. There would then remain a pattern of existence which is, in this way, [of not being free from evil, but] where its nonbeing would constitute a greater evil than its being. [We will then find] that the existence [of this latter pattern] must necessarily emanate, inasmuch as what is most right emanates from Him—and in the mode which has been stated. Indeed, we will start from the beginning and say:

(14) Evil is spoken of in [various] ways. Thus "evil" is said of the blameworthy acts, and "evil" is said of their principles in moral dispositions. "Evil" is said of pains, distresses, and their like. "Evil" is [also] said of the falling short by each thing of its perfection and of its loss of that which would naturally belong to it. It [looks] as if pains and distresses—even though their meanings are existential, not privative—follow [from] privation and deficiency. Evil in acts is also [evil] in relation to the one who loses his perfection by its reaching him, as with injustice, or in relation to

(١٢) هذا لم يكن جائزاً فى مثل هذا النمط من الوجود، وإن كان جائزا فى الوجود المطلق على أنه ضرب من الوجود المطلق مبرأ، ليس هذا الضرب. وذلك مما قد فاض عن المدبر الأول، ووجد فى الأمور العقلية والنفسية والسماوية، وبقى هذا النمط فى الإمكان ولم يكن ترك إيجاده لأجل ما قد يخالطه من الشر الذى إذا لم يكن مبدؤه موجوداً أصلا؛ وترك لئلا يكون هذا الشر كان ذلك شرا من أن يكون هو، فكونه خير الشرين. ولكان أيضاً يجب أن لا توجد الأسباب الخيرية التى هى قبل هذه الأسباب التى تؤدى إلى الشر بالعرض. فإن وجود تلك مستتبع لوجود هذه؛ فكان فيه أعظم خلل فى نظام الخير الكلى.

(١٣) بل وإن لم نلتفت إلى ذلك، وقصرنا التفاتنا [٤١٩] إلى ما ينقسم إليه الإمكان فى الوجود من أصناف الموجودات المختلفة فى أحوالها، فكان الوجود المبرأ من الشر قد حصل، وبقى نمط من الوجود إنما يكون على هذه السبيل، ولا كونه أعظم شرا من كونه. فواجب أن يفيض وجوده من حيث يفيض عنه الوجود الذى هو أصوب، وعلى النمط الذى قيل؛ بل نقول من رأس:

(١٤) إن الشر يقال على وجوه. فيقال شر للأفعال المذمومة، ويقال شر لمبادئها من الأخلاق، ويقال شر للآلام والغموم وما يشبهها، ويقال شر لنقصان كل شىء عن كماله وفقدانه ما من شأنه أن يكون له. فكأن الآلام والغموم، وإن كانت معانيها وجودية ليست أعداماً، فإنها تتبع الأعدام والنقصان. والشر الذى هو فى الأفعال هو أيضاً إنما هو بالقياس إلى من يفقد كماله بوصول ذلك إليه، مثل الظلم، أو بالقياس إلى ما يفقد من كمال يجب

a perfection necessary in the religious regime, as [when] adultery [takes place]. Similarly, moral dispositions are only evil by virtue [of such acts] proceeding from them. And they are connected with depriving the soul of perfection that ought to belong to it.

5 (15) Among acts you will not find anything that is said to be evil but [is said] to be a perfection in relation to the cause enacting it. Perhaps it is only an evil in relation to the cause receptive of it, or in relation to another agent prevented from his act in that matter for which it has a better claim than [this preventive] act. Thus, injustice proceeds, for example, from a 10 power that is a seeker of subjugation—namely, for example, irascible [power]—and subjugation is its perfection. It is for this reason that it has been created inasmuch as it is irascible—that is, it was created to be directed toward subjugation, seeking it and rejoicing in it. Thus, this act relative to it is a good for it; and, if it becomes feeble [in performing] it, 15 [this] becomes, in relation to it, an evil for it. It is only an evil to the sufferer of injustice, or to the rational soul whose perfection [includes] subduing this power and controlling it. If [the rational soul] is unable to do this, [such] would be an evil for it. The case is similar with the cause enacting pains and [with] the act of burning as, for example, with fire 20 when it burns. For burning is the perfection for fire but is an evil in relation to one who is denied health by it through whatever loss he incurs. As for the evil whose cause is a deficiency and a shortcoming that occurs in one's inborn natural constitution—not because an agent has enacted it, but because an agent did not enact [something perfecting it]—this in 25 reality is not a good in relation to something.

(16) In the case of evils attached to things that are goods, these are due to two causes: a cause with respect to matter [in] that it is receptive of form and privation, and a cause with respect to the agent. For, since it is necessary that material things must come into being through [an agent], 30 it being impossible for matter to have [that] existence[11] that would [both] fulfill the role of [its] being matter and perform the act of matter (unless such existence is receptive of form and privation, it being [furthermore] impossible for it not to be receptive of contraries), and [since] it is impossible for the active powers to have [distinctive] acts—contrary to other 35 acts—whose existence is realized and which yet do not perform their acts (for it is impossible [that] the purpose for which fire is intended [should] be created but that [the fire] should not burn), and [since] the whole

فى السياسة الدينية كالزنا . وكذلك الأخلاق إنما هى شرور بسبب صدور هذه عنها . وهى مقارنة لأعدام النفس كمالات يجب أن تكون لها .

(١٥) ولا تجد شيئاً مما يقال له شرمن الأفعال إلا وهو كمال بالقياس إلى سببه الفاعل له . وعسى إنما هو شر بالقياس إلى السبب القابل له ، أو بالقياس إلى فاعل آخر يمنع عن فعله فى تلك المادة التى هو أولى بها من هذا الفعل . فالظلم يصدر مثلا عن قوة طلابة للغلبة وهى الغضبية مثلا ، والغلبة هى كمالها ، ولذلك خلقت من حيث هى غضبية ، يعنى أنها خلقت لتكون متوجهة إلى الغلبة ، تطلبها وتفرح بها . فهذا الفعل بالقياس إليها خير لها ، وإن ضعفت عنه ، فهو بالقياس إليها شر لها . وإنما هى شر للمظلوم ، أوللنفس النطقية التى كمالها كسر هذه القوة والاستيلاء عليها . فإن عجزت عنه كان شرا لها . وكذلك السبب [٤٢٠] فى الفاعل للآلام والإحراق كالنار إذا أحرقت مثلا . فإن الإحراق كمال للنار ، لكنه شر بالقياس إلى من سلب سلامته بذلك ، لفقدانه ما فقد . وأما الشر الذى سببه النقصان وقصور يقع فى الجبلة ، وليس فاعلا فعله ، بل لأن الفاعل لم يفعله ، فليس ذلك بالحقيقة خيراً بالقياس إلى شىء .

(١٦) وأما الشرور التى تتصل بأشياء هى خيرات ، فإنما هى من سببين : سبب من جهة المادة أنها قابلة للصورة والعدم ، وسبب من جهة الفاعل . فإنه لما وجب أن يكون عنه الماديات ، وكان مستحيلا أن يكون للمادة وجود الوجود الذى يغنى غناء المادة ويفعل فعل المادة إلا أن يكون قابلا للصورة والعدم ، وكان مستحيلا أن لا يكون قابلا للمتقابلات ، وكان مستحيلا أن يكون للقوى الفعالة أفعال مضادة لأفعال أخرى ، قد حصل وجودها وهى لاتفعل فعلها ، فإنه من المستحيل أن يخلق ما يراد منه الغرض المقصود بالنار ، وهى

is only perfected in that it should include that which is burned and that which is warmed, and that it should include that which burns and warms, it follows inescapably that the beneficial purpose in the existence of these two things has, as its consequences, harmful [things] that accidentally occur from [the act of] burning and of being burnt—as, for example, the fire's burning a limb of an ascetic person.

(17) The thing which occurs for the most part, however, is the realization of the good [that is] intended in nature. [This is] also [the case] with that which is permanent. As for [that which occurs] in most cases, most of the individuals of the species are within the shelter of safety from burning. As for the permanent, this is because many species are not permanently conserved except through the existence of a thing like fire, being [something] that burns. It is only [in a] very few instances that the harmful things that [may] proceed from fire do proceed from it. The same applies to the rest of the causes that are similar to this.

(18) Thus, it would not be good that the benefits that [occur] for the most part, and [those] that are permanent, should be relinquished because of evil objectives that [form] a minority [of cases]. Hence, the goods that are generated by these things have been primarily willed in the manner where it would be appropriate to say: "God, exalted be He, wills [all things], and evil was also willed[12] in the way of what is accidental. Since He knew that it exists by necessity, He paid it no heed."[13] The good, hence, is necessarily required essentially, while evil is necessarily required accidentally—everything being by predetermination.

(19) Similarly, it is known, with respect to matter, that it is incapable of [certain] things and that in [certain] things perfections fall short of [reaching] it. Nonetheless, what is perfect for it is immeasurably greater than that which falls short [of reaching it]. If this, then, is the case, it does not lie within divine wisdom to relinquish the superior, the permanent, and the more numerous goods because of evils in individual nonpermanent things. On the contrary, we say:

(20) Things in the [faculty of] estimation are either [(a)] things which, if [reckoned in the] estimation as existing, cannot but be absolutely evil; [(b)] things whose existence [consists] in being good, it being impossible for them to be evil and deficient; [(c)] things in which

لا تحرق، ثم كان الكل إنما يتم بأن يكون فيه محترق ومسخن، وأن يكون فيه محرِق مسخِّن، لم يكن بد من أن يكون الغرض النافع فى وجود هذين يستتبع آفات تعرض من الإحراق والاحتراق، كمثل إحراق النار عضو إنسان ناسك.

(١٧) لكن الأمر الأكثرى هو حصول الخير المقصود فى الطبيعة، والأمر الدائم أيضاً. أما الأكثرى فإن أكثر أشخاص الأنواع فى كنف السلامة من الاحتراق؛ وأما الدائم فلأن أنواعاً كثيرة لا تستحفظ على الدوام إلا بوجود مثل النار على أن تكون محرقة. وفى الأقل ما يصدر عن النيران الآفات التى تصدر عنها، وكذلك فى سائر تلك الأسباب المشابهة لذلك.

(١٨) فما كان يحسن أن تترك المنافع الأكثرية والدائمة لأغراض شرية أقلية. فأريدت الخيرات الكائنة عن هذه الأشياء إرادة أولية على الوجه الذى يصلح أن يقال: إن الله تعالى يريد الأشياء، وأريد الشر أيضا [٤٢١] على الوجه الذى بالعرض، إذ علم أنه يكون ضرورة فلم يعبأ به. فالخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض وكل بقدر.

(١٩) وكذلك فإن المادة قد علم من أمرها أنها تعجز عن أمور، وتقصر عنها الكمالات فى أمور، لكنها يتم لها ما لانسبة له كثيرا إلى ما يقصر عنها. فإذا كان كذلك، فليس من الحكمة الإلهية ان تترك الخيرات الفائقة الدائمة والأكثرية لأجل شرور فى أمور شخصية غير دائمة؛ بل نقول:

(٢٠) إن الأمور فى الوهم إما أمور إذا توهمت موجودة، يمتنع أن تكون إلا شرا على الإطلاق، وإما أمور وجودها أن يكون خيرا، ويمتنع أن تكون شرورا وناقصة، وإما

goodness predominates if their existence comes to be, anything but this being impossible for their natures; [(d)] things in which evilness predominates; or [(e)] things in which the two states are equal.

(21) Regarding that wherein there is no evilness, this has been found in the natures [of things]. As for that which is either entirely evil or in which evil predominates, or also where it equals [even the good], this never exists. As for that in whose existence the good predominates, it is the more appropriate [for it] to exist if what is predominant in it is its being good. If [however] it is said, "Why is evilness not prevented from it to begin with so that it would be entirely good?" one would then say:

(22) [If evilness was prevented from it,] then [these things] would not be what they are, since we have stated that their existence is that which cannot be such that no evil occurs from them. If, then, they are made to become such that no evil occurs from them, their existence would [no longer] be the existence which is theirs, but the existence of other things that have come to be which are other than they and which have been realized. [By this] I mean what is created in such a way that evil does not follow from it primarily. An example of this is [as follows]:

(23) If, in the case of fire, its existence [consists] in its burning [something], and [if] the existence of what burns [is such] that if it touches the garment of a poor man, it burns it, and [if] the existence of the poor man's garment [is such] that it is receptive of burning, and [if] the existence of each of the two [involves] the occurrence to it of the motions of something, and [if] the existence of the various motions in things having this description is [a certain] existence where encounter takes place, and [if] the existence of the encounter between agent and patient recipient is by nature an existence from which action and affection necessarily ensue, so that, if the secondary [causes] do not exist, the primary [causes] are nonexistent—[if all this is the case,] then the whole [is such] that the active and passive powers, celestial and terrestrial, natural and psychological, have been organized in it in such a way only so that they would lead to the universal order—with the impossibility that they [should be] what they are without leading to evils. It thus follows necessarily, from the states of the world in their relations to each other, that there would occur in some soul the form of a bad belief, impiety, or some other evil in the soul or body such that, if this were not the case, the universal order would

أمور تغلب فيها الخيرية إذا وجدت وجودها ، ولا يمكن غير ذلك لطباعها ، وإما أمور تغلب فيها الشرية ، وإما أمور متساوية الحالين .

(٢١) فأما ما لا شرية فيه ، فقد وجد فى الطباع ؛ وأما ما كله شر أو الغالب أو المساوى أيضاً ، فلم يوجد . وأما الذى الغالب فى وجوده الخير فالأحرى به أن يوجد ، إذا كان الأغلب فيه أنه خير . فإن قيل : فلم لم تمنع الشرية عنه أصلا حتى كان يكون كله خيراً ، فيقال حينئذ :

(٢٢) لم يكن هى هى إذ قلنا إن وجودها الوجود الذى يستحيل أن يكون ، بحيث لا يعرض عنها شر . فإذا صيرت بحيث لا يعرض عنها شر ، فلا يكون وجودها الوجود الذى لها ، بل يكون وجود أشياء أخرى وجدت وهى غيرها وهى حاصلة ، أعنى ما خلق بحيث لا يلزمه شر لزوماً أولياً . ومثال هذا :

(٢٣) أن النار إذا كان وجودها أن تكون محرقة ، وكان وجود المحرق هو أنه إذا مس ثوب الفقير أحرقه ، وكان وجود ثوب الفقير أنه قابل للاحتراق ، وكان وجود كل واحد منهما أن يعرض له حركات شىء ، وكان وجود الحركات الشتى [٤٢٢] فى الأشياء على هذه الصفة وجود ما يعرض له الالتقاء ، وكان وجود الالتقاء بين الفاعل والمنفعل بالطبع وجودا يلزمه الفعل والانفعال ، فإن لم تكن الثوانى لم تكن الأوائل ، فالكل إنما رتبت فيه القوى الفعالة والمنفعلة السماوية والأرضية الطبيعية والنفسانية ، بحيث تؤدى إلى النظام الكلى مع استحالة أن تكون هى على ماهى عليه ولا تؤدى إلى شرور . فيلزم من أحوال العالم بعضها بالقياس إلى بعض أن يحدث فى نفس ما صورة اعتقاد ردىّ أو كفر أو شر آخر فى نفس أو بدن ، بحيث لو لم يكن كذلك لم يكن النظام الكلى يثبت .

not be preserved. Hence, He gives no heed and pays no attention to the bad consequences that occur by necessity.[14] It has been said, "I created these for the fire and I care not; and I have created these for paradise and I care not."[15] And it has [also] been said, "Everyone is facilitated to follow that for which he has been created."[16]

(24) If someone said, "Evil is not something rare or numerically the lesser but is numerically the greater," [we answer that] this is not the case. Rather, evil is numerous but not the numerically greater; for there is a difference between the numerous and the numerically greater. For there are many things that are numerous but which are not numerically greater—for example, maladies (for they are numerous but not the numerically greater). If you reflect on this type of evil we are mentioning, you will find it less than the good that is its opposite and which exists in its matter—to say nothing [of its proportion] in relation to the rest of the eternal goods.

(25) Yes, the evils that are deficiencies in terms of the secondary perfections are numerically the greater. But these are not the evils that we are discussing. These evils—such as ignorance of geometry, not having outstanding beauty, and the like—do not have an effect on primary perfections, nor on [those of the] secondary perfections that succeed them whose benefits are manifest. These evils are not the result of an agent's enactment but [are due] to the agent's inaction—because the recipient either is not prepared or does not move toward receiving [the action]. These evils are the privations of goods in the category of superabundance and excess.

Chapter [Seven]

Concerning "the return," [the hereafter]

(1) It behooves us [now] to ascertain here the states of the human souls when they separate from their bodies and to what state they will come to be. We say:

(2) It must be known that, [as regards] "the return," there is [to begin with][1] that which is conveyed by the religious law. There is no way to establish [this] except by way of the religious law and through belief in the report of prophecy. This is [the return] that pertains to the body at the resurrection. Bodily goods and evils are [well] known and have no need to be taught.[2] The true religion which was brought to us by our

فلم يعبأ ولم يلتفت إلى اللوازم الفاسدة التى تعرض بالضرورة. وقيل: خلقت هؤلاء للنار ولا أبالى، وخلقت هؤلاء للجنة ولا أبالى، وقيل: كل ميسر لما خلق له.

(٢٤) فإن قال قائل: ليس الشر شيئًا نادرا أو أقليا، بل هو أكثرى، فليس هو كذلك. بل الشر كثير، وليس بأكثرى؛ وفرق بين الكثير والأكثرى، فإن ههنا أمورا كثيرة هى كثيرة وليست بأكثرية كالأمراض؛ فإنها كثيرة وليست أكثرية. فأذا تأملت هذا الصنف الذى نحن فى ذكره من الشر وجدته أقل من الخير الذى يقابله، ويوجد فى مادته فضلا عنه بالقياس إلى الخيرات الأخرى الأبدية.

(٢٥) نعم الشرور التى هى نقصانات للكمالات الثانية هى أكثرية، لكنها ليست من الشرور التى كلامنا فيها. وهذه الشرور، مثل الجهل بالهندسة، ومثل فوت الجمال الرائع وغير ذلك مما لا يضر فى الكمالات الأولى، ولا فى الكمالات التى تليها مما يظهر منفعتها. وهذه الشرور ليست بفعل فاعل، بل لأن لا يفعل الفاعل لأجل أن القابل ليس مستعدا أو ليس يتحرك إلى القبول. وهذه الشرور هى أعدام خيرات من باب الفضل والزيادة. [٤٢٣]

[الفصل السابع]
(ز) فصل

فى المعاد

(١) وبالحرى أن نحقق ههنا أحوال الأنفس الإنسانية إذا فارقت أبدانها، وأنها إلى أية حال ستصير، فنقول:

(٢) يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو منقول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذى للبدن عند البعث. وخيرات البدن وشروره

Prophet, our lord, and our master, Muḥammad (God's prayers be on him and his family), has set down for us the state of happiness and misery according to the body.

(3) Then, [secondly, as regards "the return,"] there is that which is apprehended by reason and demonstrative syllogism; this, prophethood has confirmed. It consists of the happiness and misery established by [syllogistic argument][3] and which belong to souls, even though [our] estimative powers fall short of conceiving them now, due to causes which we will be explaining. The metaphysical philosophers' desire for attaining this [latter] happiness is greater than their desire for bodily happiness Indeed, it is as though they pay no heed [to bodily happiness,] even if it is granted them. They do not deem it great beside this happiness, which consists in drawing close to the First Truth and which we will be describing shortly. Let us, then, make known the state of this happiness and the misery that is its opposite. For [the description of] bodily [happiness and misery] has been completely given in the religious law. We thus say:

(4) You must know that, for every psychological power, there is a pleasure and a good proper to it and a harm and an evil proper to it. [Thus,] the example of [this] is that the pleasure and the good for the appetitive [power] consists in the coming to it of a suitable sensitive quality of the five [senses], the pleasure of anger is [that of] vanquishing, the pleasure of estimation is hope, the pleasure of memory is remembrance of past agreeable things. The harm of each [of these powers] is the opposite of [its pleasure]. They all have a kind of sharing in common that consists [in the fact] that the awareness of the agreeability and suitability [of what is experienced] constitutes the good and pleasure proper to them, while that which agrees with each of them essentially and in reality is the attainment of the perfection which, in relation to it, is a perfection in act. This is [one] principle.

(5) Moreover, even though these powers share in these meanings, in reality their levels are different. For, with that whose perfection is better and more complete, that whose perfection is more abundant, that whose perfection is more enduring, that whose perfection is more accessible to it and more readily realized for it, that which in itself performs its act more perfectly [and performs] a better [kind of act],[4] and that which in itself is more intense in apprehension, [it follows] inevitably that the pleasure it has is greater and more abundant. This is [another] principle.

معلومة لا يحتاج إلى أن تعلم، وقد بسطت الشريعة الحقة التى أتانا بها نبينا وسيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وعلى آله حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن.

(٣) ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانى وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس اللتان للأنفس، وإن كانت الأوهام ههنا تقصر عن تصورهما الآن ٥ لما نوضح من العلل. والحكماء الإلهيون رغبتهم فى إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم فى إصابة السعادة البدنية، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك، وإن أعطوها، ولا يستعظمونها فى جنبة هذه السعادة التى هى مقاربة الحق الأول، وهى على ما سنصفها عن قريب. فلنعرف حال هذه السعادة والشقاوة المضادة لها. فإن البدنية مفروغ منها فى الشرع، فنقول:

(٤) يجب أن تعلم أن لكل قوة نفسانية لذة وخيرا يخصها وأذى وشرا يخصها؛ ١٠ مثاله أن لذة الشهوة وخيرها أن يتأدى إليها كيفية محسوسة ملائمة من الخمسة، ولذة الغضب الظفر، ولذة الوهم الرجاء، ولذة الحفظ تذكر الأمور الموافقة الماضية. [٤٢٤] وأذى كل واحد منها مايضاده. ويشترك كلها نوعا من الشركة فى أن الشعور بموافقتها وملائمتها هو الخير واللذة الخاصة بها، وموافق كل واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذى هو بالقياس إليه كمال بالفعل. فهذا أصل.

١٥ (٥) وأيضا فإن هذه القوى وإن اشتركت فى هذه المعانى فإن مراتبها فى الحقيقة مختلفة. فالذى كماله أفضل وأتم، والذى كماله أكثر، والذى كماله أدوم، والذى كماله أوصل إليه وأحصل له، والذى هو فى نفسه أكمل فعلا وأفضل، والذى هو فى نفسه أشد ادراكا، فاللذه التى له هى أبلغ وأوفر لا محالة. وهذا أصل.

(6) Again, actualization in a certain perfection may be such that it is known to exist and to be pleasurable; but, as long as it is not [experientially] realized, its manner is not conceived and its pleasure is not felt. For, that which one does not feel one neither desires nor inclines toward. An example of this is the sexually impotent [man]. For he realizes full well that there is pleasure in sexual intercourse, but he neither desires it nor longs for it with the desire and longing proper to it; rather, he has another desire, similar to the [desire] of someone who tries [something], even if harmful, for the sake of gaining an apprehension.[5] In brief, he does not imagine [sexual pleasure]. The state of the blind with respect to beautiful pictures and [of] the deaf with respect to harmonious tunes is similar.

(7) For this reason, the rational person ought not to imagine that every pleasure is similar [to the pleasure] the donkey has in its belly and betwixt its thighs, that the primary principles drawn close to the Lord of the worlds are privative of pleasure and exuberance, and that the Lord of the worlds does not have within His authority and special property—[namely,] the majesty that is His [alone], and His infinite power—something which is the ultimate in virtue, in nobility and goodness, which we exalt above naming it "pleasure," while the donkey and the beasts have a good and pleasurable state. Nay, indeed, what comparison can there be between what belongs to the lofty [pleasure] and this base one? We, however, imagine this [latter] and perceive it but do not know that [former] by direct awareness, only by analogy. For our state with respect [to the celestial pleasures] is similar to the state of the deaf person who had never had any hearing[6] in not imagining musical pleasure while yet being certain of its pleasantness. This is [another] principle.

(8) Furthermore, perfection and the suitable thing may be available to the apprehending faculty while there is [also yet] an impediment or a distraction for the soul. It thus would hate [this perfection and suitability], preferring its opposite. An example [of this] is the aversion of some ill persons to sweet taste and their desires for tastes that are in themselves bad and hateful. Sometimes there may be no aversion, but [simply] the absence of taking pleasure in [the thing], as with someone in the grip of fear who encounters victory or pleasure but neither feels nor enjoys them. This is [another] principle.

(9) Also, the apprehending faculty may be afflicted by the opposite of what constitutes its perfection, neither feeling nor shunning [this opposite], such that, once the impediment ceases to be and it returns to its natural state, it is harmed by [what had afflicted it]. An example of

(٦) وأيضا فإنه قد يكون الخروج إلى الفعل فى كمال ما بحيث يعلم أنه كائن ولذيذ، ولا يتصور كيفيته ولا يشعر بالتذاذه، مالم يحصل. ومالم يشعر به لم يشتق إليه ولم ينزع نحوه؛ مثل العنين فإنه متحقق أن للمجماع لذة، لكنه لا يشتهيه ولا يحن نحوه الاشتهاء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به، بل شهوة أخرى، كما يشتهى من يجرب من حيث ٥ يحصل به إدراك وإن كان مؤذيا، وبالجملة، فإنه لا يتخيله. وكذلك حال الأكمه عند الصور الجميلة، والأصم عند الألحان المنتظمة.

(٧) ولهذا يجب أن لا يتوهم العاقل أن كل لذة فهى كما للحمار فى بطنه وفرجه، وأن المبادئ الأولى المقربة عند رب العالمين عادمة اللذة والغبطة، وأن رب العالمين ليس له فى سلطانه وخاصيته البهاء الذى له وقوته الغير المتناهية أمر فى غاية الفضيلة والشرف ١٠ والطيب نجله عن أن نسميه لذة، وللحمار والبهائم حالة طيبة ولذيذة. كلا، بل أى نسبة تكون لما للعالية إلى هذه الخسيسة؟ ولكنا نتخيل هذا ونشاهده ولم نعرف [٤٢٥] ذلك بالاستشعار بل بالقياس. فحالنا عنده كحال الأصم الذى لم يسمع قط، فى عدم تخيل اللذة اللحنية وهو متيقن لطيبها. وهذا أصل.

(٨) وأيضا فإن الكمال والأمر الملائم قد يتيسر للقوة الدراكة وهناك مانع أو شاغل ١٥ للنفس، فتكرهه وتؤثر ضده عليه، مثل كراهية بعض المرضى للطعم الحلو وشهوتهم للطعوم الردية الكريهة بالذات. وربما لم يكن كراهية، ولكن كان عدم الاستلذاذ به، كالخائف يجد الغلبة أو اللذة فلا يشعر بها ولا يستلذها. وهذا أصل.

(٩) وأيضا فإنه قد تكون القوة الدراكة ممنوه بضد ما هو كمالها ولا تحس به ولا تنفر عنه، حتى إذا زال العائق ورجعت إلى غريزتها، تأذت به؛ مثل الممرور، فربما لا يحس

this is the bilious [person]. For he may not feel the bitterness in his mouth until his humors are set aright and his organs purified. He would then become averse to the state that afflicted him. In a similar way, an animal may not be desirous of food at all but may hate it, [although food] is [normally] the most agreeable thing to it, and may remain [in this state] for a long time. Once the impediment disappears, [the animal] returns to what is requisite in its nature. Its hunger and appetite for food would then become so intense that it cannot withhold itself from it and would perish if [the food] is not found. The cause of a great pain, such as burning by fire and freezing by frost, might come about, [in which] the senses however, are stricken by a malady so that the body is not harmed by it until the malady ceases, when the great pain is then felt.

(10) If, then, these principles have been established, we must move on to the objective we are seeking. We thus say:

(11) [In the case of] the rational soul, the perfection proper to it consists in its becoming an intellectual world in which there is impressed the form of the whole; the order in the whole that is intellectually apprehended; and the good that emanates on the whole, beginning with the Principle of the whole [and] proceeding then to the noble, spiritual, absolute substances, then to the spiritual substances—[substances] that in some manner are connected to bodies—then to the exalted bodies[7] with their configurations and powers, and so on until it completes within itself [the realization of] the structure of existence in its entirety. It thus becomes transformed into an intelligible world that parallels the existing world in its entirety, witnessing that which is absolute good, absolute beneficence, [and] true absolute beauty, becoming united with it, imprinted with its example and form, affiliated with it, and becoming of its substance.

(12) If this is compared with the loved perfections belonging to the other faculties [of the soul], it would be found to be of [so high a] rank that it would be[8] repugnant [even] to say that it is better and more complete than [these lower perfections]. Indeed, [these latter] have in no respect any comparison with it in terms of virtue, completion, abundance, and the rest of that with which the pleasures of apprehended things are completed, which we have mentioned.

(13) As for duration, how can eternal duration be compared with the duration of the changeable and corruptible? As for the intensity of reaching [the object of apprehension], how would the state of that whose reaching consists of meeting surfaces be compared to [that whose reaching consists in acquiring that] which flows in the substance of its recipient

بمرارة فمه إلى أن يصلح مزاجه ويستنقى أعضاءه، فحينئذ ينفر عن الحال العارضة له. وكذلك قد يكون الحيوان غير مشته للغذاء ألبتة، بل كارها له، وهو أوفق شىء له، ويبقى عليه مدة طويلة. فإذا زال العائق عاد إلى واجبه فى طبعه، فاشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه ويهلك عند فقدانه. وقد يحصل سبب الألم العظيم مثل إحراق ٥ النار وتبريد الزمهرير، إلا أن الحس مئوف، فلا يتأذى البدن به حتى تزول الآفة، فيحس حينئذ بالألم العظيم.

(١٠) فإذا تقررت هذه الأصول فيجب أن ننصرف إلى الغرض الذى نؤمه فنقول:

(١١) إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل والنظام المعقول فى الكل والخير الفائض فى الكل مبتدئة من مبدأ الكل سالكة إلى ١٠ الجواهر [٤٢٦] الشريفة الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما بالأبدان، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها، ثم كذلك حتى تستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله. فتنقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله، مشاهدة لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق المطلق، ومتحدة به، ومنتقشة بمثاله وهيئته، ومنخرطة فى سلكه، وصائرة من جوهره.

١٥ (١٢) فإذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التى للقوى الأخرى وجد فى المرتبة التى بحيث يقبح معها أن يقال: إنه أفضل وأتم منها. بل لا نسبة لها إليه بوجه من الوجوه فضيلة وتماما وكثرة، وسائر ما يتم به التذاذ المدركات مما ذكرناه.

(١٣) وأما الدوام فكيف يقاس الدوام الأبدى بدوام المتغير الفاسد؟ وأما شدة الوصول فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح بالقياس إلى ما هو سار فى جوهر

so to become as though identical with it, without separation—since the intellect, the intellectual apprehender, and the intelligible are one or close to being one? As for the [rational] apprehending faculty being more perfect [than the other faculties of the soul], [this] is something evident. As for its being more intense in apprehension, this is something you will also know with minimum reflection and a recalling of what has been previously explained. For the rational soul has a greater number of objects of apprehension, probes deeper into the object of apprehension, and is more intense in denuding it of the additional things that are included only accidentally in its meaning. To it [alone] belongs [the prerogative] of delving into [both] the internal and external [aspects] of the object of apprehension. Indeed, how [can] this [intellectual] apprehension be compared with that [lower] apprehension; or how [can] this [intellectual] pleasure be compared with the sensuous, animal, and irascible pleasure?

(14) We, however, in both this, our world, and [in] this, our body, and in our immersion in vices, do not sense that [higher] pleasure when some of its causes reach us—as we have hinted in some of the principles we have presented. For this reason, we neither seek it nor long for it, unless, by God, we have cast off of our necks the noose of appetite, anger, and their sister [vices] and acquainted ourselves with something of that pleasure. For then we may imagine of it a faint, weak image, particularly when problems are resolved and questions [that are] sought by the soul become clarified. The relation of this, our pleasure, [when we have such a faint image] to [what would be] our pleasure in that [higher state] is the relation between the sensory pleasure in smelling the odor of delicious foods to the pleasure of tasting them—nay, limitlessly more remote than that.

(15) You know that, if, [while] reflecting on a difficult [problem that is] important to you, an [object of sensuous] desire is presented to you and you are given a choice of successfully attaining one of the two [objectives], you would, if you are of a noble spirit, disdain the [object of sensuous] desire. Common souls also forsake intervening appetites, preferring penalties and excessive pains for the sake of [avoiding] scandal, shame, blame, or defamation. All these are rational states that, with the opposites [of the intervening appetite], are preferred to natural influences and for whose sake hateful natural things are endured. From this, one knows that rational ends are, for the soul, nobler than base things. How [much more would this be the case] with majestic, lofty things? The base soul, however, perceives what is consequential on base things in terms of good and evil but does not perceive what is consequential on majestic things with regard to what [we have] said about the excuses [explaining this].

قابله حتى يكون كأنه هو هو بلا انفصال؛ إذ العقل والعاقل والمعقول واحد أو قريب من الواحد؟ وأما أن المدرك فى نفسه أكمل فأمر لا يخفى. وأما أنه أشد إدراكا فأمر أيضا تعرفه بأدنى تأمل وتذكر لما سلف بيانه. فإن النفس النطقية أكثر عدد مدركات، وأشد تقصيا للمدرك وأشد تجريدا له عن الزوائد الغير الداخلة فى معناه إلا بالعرض. ولها الخوض فى باطن المدرك وظاهره. بل كيف يقاس هذا الإدراك بذلك الإدراك أو كيف تقاس هذه اللذة باللذة الحسية والبهيمية والغضبية؟ ٥

(١٤) ولكنا فى عالمنا وبدننا هذين وانغمارنا فى الرذائل لا نحس بتلك اللذة إذا حصل عندنا شىء من أسبابها، كما أومأنا إليه فى بعض ما قدمناه من الأصول. ولذلك لا نطلبها ولا نحن إليها، اللهم إلا أن نكون قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب وأخواتهما عن أعناقنا، وطالعنا شيئا من تلك [٤٢٧] اللذة. فحينئذ ربما تخيلنا منها خيالا طفيفا ضعيفا، وخصوصا عند انحلال المشكلات واستيضاح المطلوبات النفسية. ونسبة التذاذنا هذا إلى التذاذنا ذلك، ونسبة الالتذاذ الحسى بنشق روائح المذاقات اللذيذة إلى الالتذاذ بتطعمها، بل أبعد من ذلك بعدا غير محدود. ١٠

(١٥) وأنت تعلم إذا تأملت عويصا يهمك وعرضت عليك شهوة وخيرت بين الظفرين، استخففت بالشهوة إن كنت كريم النفس؛ والأنفس العامية أيضا فإنها تترك الشهوات المعترضة وتؤثر الغرامات والآلام الفادحة بسبب افتضاح أو خجل أو تغيير أو سوء قالة. وهذه كلها أحوال عقلية تؤثر هى وأضداد (ها) على المؤثرات الطبيعية ويصبر لها على المكروهات الطبيعية. فيعلم من ذلك أن الغايات العقلية أكرم على النفس من محقرات الأشياء. فكيف فى الأمور البهية العالية؟ إلا أن النفس الخسيسة تحس بما يلحق المحقرات من الخير والشر، ولا تحس بما يلحق الأمور البهية لما قيل من المعاذير. ١٥ ٢٠

(16) If, however, we are separated from the body—the soul in us having had a sudden awareness of its perfection[9] (which is the object of its love) when [still] in the body but having not attained it, being [then] naturally desirous of it, since it had intellectually apprehended in actuality that it exists (except that [the soul's] preoccupation with the body, as we have said, had made it forget its essence and object of its love in the way that disease makes one forget the need for replenishing [bodily] dissolution, and the way disease makes one forget the pleasure of what is sweet and the desire for it, inclining the sick to desire things that in reality are repulsive)—then, because of the loss [of attaining its perfection], pain occurs [to the soul] commensurate with the pleasure [in the hereafter] whose existence we have [shown] to be necessary and whose high status we have indicated. This, then, would be the misery and punishment which are not equaled by the fire's rupturing of connected [organs] and the action of severe frost in changing bodily temperament.[10] Our example would then be [the case] of the benumbed we have previously pointed to—that is, where fire or frost acts on him, but the substance contiguous with the surface of the sense prevents feeling [either one] and, hence, he is not hurt by it. But, thereafter, once the impediment happens to be removed, he would then experience great tribulation.

(17) If [on the other hand] the rational faculty had brought the soul to a degree of perfection by which it is enabled, when it separates from the body, to achieve that complete perfection that is [appropriate] for it to attain, its example would then be that of the benumbed person made to taste the most delicious taste and exposed to the most appetizing state but [who] does not feel [this], but [who thereafter] has the numbness removed, experiencing [as a result] momentous pleasure all at once. This pleasure would not be of the same genus as sensory and animal pleasure, but a pleasure that is similar to the good state that belongs to the pure, living, [celestial] substances. It is more elevated than every [other] pleasure, and more noble.

(18) This, then, is happiness; and that [former] is misery. That misery does not belong to everyone who is deficient, but [only] to those who have acquired from the rational faculty the desire for its perfection. This [takes place] when it is demonstrated to them that it is a function of the soul to apprehend the quiddity of the whole by acquiring knowledge of the unknown from what is known and to become complete in actuality. For this is not in it [as] a first nature, nor also in the rest of the faculties.

(١٦) واما إذا انفصلنا عن البدن، وكانت النفس منا تنبهت فى البدن لكمالها الذى هو معشوقها ولم تحصله، وهى بالطبع نازعة إليه إذ عقلت بالفعل أنه موجود، إلا أن اشتغالها بالبدن كما قلنا قد أنساها ذاتها ومعشوقها كما ينسى المرض الحاجة إلى بدل ما يتحلل وكما ينسى المرض الاستلذاذ بالحلو واشتهاءه، ويميل بالشهوة من المريض إلى المكروهات فى الحقيقة، عرض لها حينئذ من الألم لفقدانه كفاء ما يعرض من اللذة التى أوجبنا وجودها ودللنا على عظم منزلتها. فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة التى لا يعدلهما تفريق النار [٤٢٨] للاتصال وتبديل الزمهرير للمزاج. فيكون مثلنا حينئذ مثل الخدر الذى أو مأنا إليه فيماسلف، أى الذى قد عملت فيه نار أو زمهرير، فمنعت المادة الملابسة وجه الحس عن الشعور به فلم يتأذ؛ ثم عرض أن زال العائق فشعر بالبلاء العظيم.

(١٧) وأما إذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حدا من الكمال يمكنها به إذا فارقت البدن أن تستكمل الاستكمال التام الذى لها أن تبلغه، كان مثلها مثل الخدر الذى أذيق المطعم الألذ وعرض للحالة الأشهى وكان لا يشعر به، فزال عنه الخدر وطالع اللذة العظيمة دفعة. وتكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية بوجه، بل لذة تشاكل الحال الطيبة التى هى للجواهر الحية المحضة، وهى أجل من كل لذة وأشرف.

(١٨) فهذه هى السعادة وتلك هى الشقاوة. وتلك الشقاوة ليست تكون لكل واحد من الناقصين، بل للذين اكتسبوا للقوة العقلية التشوق إلى كمالها. وذلك عندما يبرهن لهم أن من شأن النفس إدراك ماهية الكل بكسب المجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل. فإن ذلك ليس فيها بالطبع الأول، ولا أيضا فى سائر القوى، بل شعور أكثر القوى بكمالاتها إنما يحدث بعد أسباب. وأما النفوس والقوى الساذجة الصرفة، فكأنها هيولى موضوعة لم

Rather, the awareness of most of the faculties of their perfections comes to be after [the occurrence of certain] causes. As regards the purely simple souls and faculties, they are as though they were prime matter posited as a subject that had not acquired this desire at all. [This is] because this desire comes into existence as [a new] event and [becomes] imprinted in the substance of the soul only if it is demonstrated to the psychological faculty that there are things here the knowledge of which is acquired through middle terms, as you have known. Before this, however, it does not come about, because this desire is consequent on an opinion (since every desire is consequent on an opinion), and this opinion does not belong to the soul as a primary opinion but as an acquired opinion.[11] Thus, if these [individuals] acquire this opinion, then this desire adheres necessarily to the soul. If it separates and that with which it attains [completion] after complete separation has not been realized, it falls into this kind of eternal misery. [This is] because the primary [elements] of the positive disposition of knowledge are acquired only by means of the body, [and] nothing else—and this [body] is no more. These [individuals, moreover,] have either fallen short in striving to acquire the highest perfection, or else they are obstinate opponents [of truth], ingrate [unbelievers], partisans of corrupt opinions that are opposed to the true views. The ingrates are of a worse state because of what they have acquired of dispositions opposed to perfection.

(19) As to [the question of] how much conception of the intelligibles the soul of the human ought to achieve so that, by it, he might transcend the bound in which the like of this misery is found and [where], in crossing it and going beyond it, this happiness is hoped for, [this] is [something] to which I cannot testify [with any exactitude], but only by approximation. I am of the opinion that this [entails] that the human's soul [should] have a true conception of the separate principles, having belief in them that is certain because of their existence for it through demonstration; [that the soul] should know the teleological causes of things occurring in universal motions, not the particular infinite ones; that there [should] become established for it the structure of the whole [cosmos], the relation of its parts to each other, and the order deriving from the First Principle [down] to the most remote of the existents that fall within its arrangement; that [the soul should] conceive providence and the manner thereof; that it should ascertain what proper existence and what proper unity belongs to the essence that precedes the whole, and the manner in which [this essence] knows (whereby neither multiplicity nor change attaches to it

تكتسب ألبتة هذا الشوق، لأن هذا الشوق إنما يحدث حدوثا وينطبع فى جوهر النفس إذا برهن للقوة النفسانية أن ههنا أمورا يكتسب العلم بها بالحدود الوسطى على ما علمت. وأما قبل ذلك فلا يكون، لأن هذا الشوق يتبع رأيا، إذ كل شوق يتبع رأيا، وليس هذا الرأى للنفس رأيا أوليا بل رأيا مكتسبا. فهؤلاء إذا اكتسبوا هذا الرأى، لزم النفس ضرورة ٥ هذا الشوق؛ وإذا فارقت ولم يحصل معها ما تبلغ به بعد الانفصال التام [٤٢٩] وقعت فى هذا النوع من الشقاء الأبدى؛ لأن أوائل الملكة العلمية إنما كانت تكتسب بالبدن لا غير وقد فات. وهؤلاء إما مقصرون عن السعى فى كسب الكمال الأسنى، وإما معاندون جاحدون متعصبون لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية. والجاحدون أسوأ حالا لما اكتسبوا من هيآت مضادة للكمال.

١٠ (١٩) وأما أنه كم ينبغى أن يحصل عند نفس الإنسان من تصور المعقولات حتى يجاوز به الحد الذى فى مثله تقع هذه الشقاوة، وفى تعديه وجوازه ترجى هذه السعادة، فليس يمكننى أن أنص عليه نصا إلا بالتقريب. وأظن أن ذلك أن يتصور نفس الإنسان المبادئ المفارقة تصورا حقيقيا، وتصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها عندها بالبرهان، وتعرف العلل الغائية للأمور الواقعة فى الحركات الكلية دون الجزئية التى لا تتناهى، وتتقرر ١٥ عندها هيئة الكل ونسب أجزاء بعضها إلى بعض، والنظام الآخذ من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة فى ترتيبه، وتتصور العناية وكيفيتها، وتتحقق أن الذات المتقدمة للكل أى وجود يخصها، وأية وحدة تخصها، وأنها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير

seeking the perfection belonging to it, from the pleasure of perfection if realized for it, and from the feeling of pain when it falls short of attaining [this perfection]. [This, however, takes place] not in that the soul is imprinted or submerged in the body, but [because] the principle of the
5 relation existing between the two—which are, namely, [(a)] the soul's inborn desire to manage [the body], to preoccupy itself with its influences, and [(b)] what it [itself] brings about by way of its accidents and whatever positive dispositions become established for [the body]—is the body. If, then, [the soul's substance] separates [from the body] and there is in it
10 the positive disposition [that is] realized because of its connection [with the body], then its state is very similar to its state when in [the body]. To the degree that this [disposition] diminishes, [the soul's] inattention[13] to the movement of the desire it has for its perfection ceases. What remains with it of [the disposition] would be veiled from the pure connection with
15 the place of its happiness, and confusing motions would occur that would greatly increase its harm.

(23) Moreover, that bodily state is opposed to [the soul's] substance—[indeed,] harmful to it. What used to divert it from [this opposition] is the body and its total immersion in it. Once the soul separates from the
20 body, it feels this great opposition and is greatly harmed by it. But this harm and pain are not due to something necessary, but to an accidental alien thing. The accidental alien thing neither endures nor remains. It disappears and ceases with the cessation of the acts that, by their repetition, used to confirm this disposition. It follows necessarily, then, that the
25 punishment according to this is not eternal but disappears and is erased little by little until the soul is purified and attains the happiness that is proper to it.

(24) As for imbecile souls that have not acquired the desire [for their perfection], if these separate from the body and have not acquired bad
30 dispositions, they come to a comfort[14] from the mercy of God, exalted be He, and a kind of rest. If, however, [these imbecile souls] had acquired bad bodily dispositions, having no other dispositions except these, and no meaning that opposes and denies them, they would necessarily be afflicted with their desire for what [these bodily states] require. They would thus
35 become greatly tormented by the loss of the body and the requirements of the body without the object of the desire being attained (because the instrument for this has ceased to exist, whereas the temperament of attachment to the body remains).

الكمال الذى له، وعن الشعور بلذة الكمال إن حصل له، والشعور بألم الكمال إن قصر عنه؛ لا بأن النفس منطبعة فى البدن أو منغمسة فيه، ولكن العلاقة التى كانت بينهما وهو الشوق الجبلى إلى تدبيره والاشتغال بآثاره وبما توردە عليه من عوارضه، وبما يتقرر فيه من ملكات مبدؤها البدن. فإذا فارق وفيه الملكة الحاصلة بسبب الاتصال به كان قريب ٥ الشبه من حاله وهو فيه. فبما ينقص من ذلك، تزول غفلته عن حركة الشوق الذى له الى كماله، وبما يبقى منه معه يكون محجوبا عن الاتصال الصرف بمحل سعادته، ويحدث هناك من الحركات المشوشة ما يعظم [٤٣١] أذاه.

(٢٣) ثم أن تلك الهيئة البدنية مضادة لجوهرها مؤذية له. وإنما كان يلهيها عنها أيضا البدن وتمام انغماسها فيه. فإذا فارقت النفس البدن أحست بتلك المضادة العظيمة وتأذت ١٠ بها أذى عظيما. لكن هذا الأذى وهذا الألم ليس لأمر لازم، بل لأمر عارض غريب. والأمر العارض الغريب لا يدوم ولا يبقى، ويزول ويبطل مع ترك الأفعال التى كانت تثبت تلك الهيئة بتكررها. فيلزم إذن أن تكون العقوبة التى بحسب ذلك غير خالدة، بل تزول وتنمحى قليلا قليلا حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التى تخصها.

(٢٤) وأما النفوس البله التى لم تكتسب الشوق فإنها إذا فارقت البدن وكانت ١٥ غير مكتسبة للهيئات الردية، صارت إلى سعة من رحمة الله تعالى ونوع من الراحة. وإن كانت مكتسبة للهيئات البدنية الردية وليس لها عندها هيئة غير ذلك ولا معنى تضاده وتنافيه، فتكون لا محالة ممنوة بشوقها إلى مقتضاها، فتتعذب عذابا شديدا بفقد البدن ومقتضيات البدن من غير أن يحصل المشتاق إليه، لأن آلة ذلك قد بطلت وخلق التعلق بالبدن قد بقى.

(25) It also seems likely that what some scholars have said is true, namely: If these [imbecile souls] were pure [of vice] and separated from the body when a mode of belief in [consequences] in the hereafter had been embedded in them (which, for their like, would be like [something] akin to that with which one can address the commonality), and this is represented in their souls; and if, then, [these souls] separate from [their] bodies, having no meaning attracting them to the direction above them—neither a perfection so as to attain that [higher] happiness, nor the desire for a perfection that [by dint of remaining unfulfilled] makes them suffer that [real] misery—all their bodily dispositions, moreover, being directed downward, attracted to the body ([at the same time] there being no prohibition on the part of the celestial materials [for these souls] to be subjects for the action of a soul on them), then, [these scholars] say, [their souls] will imagine all that they had believed in regarding the states of the hereafter. The instrument [these scholars go on to explain] by means of which [such souls] are enabled to imagine would be something that belongs to the celestial bodies. They thus experience all that they have been told in the [terrestrial] world about the states of the grave, the resurrection, and the goods in the hereafter. The bad souls [these scholars continue] also witness punishment according to what had been portrayed to them in the [terrestrial] world, and they suffer it. For, the forms in the imagination are not weaker than the sensible [forms] but are greater in influence and clarity, as one sees in sleep. For sometimes what is dreamed is, within its category, of greater consequence than what is sensed. The [representations] in the hereafter,[15] however, are more firmly fixed than what exists in dreams, due to the paucity of impediments, the soul's detachment [from the body], and the clarity of the recipient. Neither the representation that is seen in sleep nor, indeed, the one sensed in the state of being awake are [anything] other than the [representation] impressed in the soul, except that one of them originates internally and descends on [the recipient], whereas the other has its origin externally and ascends to it. If impressed in the soul, then the perceived apprehension is complete. In reality, what gives pleasure or harm is this [thing] impressed in the soul, not the external existent. Hence, whenever it is impressed in the soul, it performs its act, even if not due to an external cause. For the essential cause is this thing which is the impressed [thing], the external [thing] being either an accidental cause or a cause of the cause.

(٢٥) ويشبه أيضا أن يكون ما قاله بعض العلماء حقا وهو أن هذه الأنفس إن كانت زكية وفارقت البدن وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد فى العاقبة التى تكون لأمثالهم على مثل ما يمكن أن يخاطب به العامة وتصور ذلك فى أنفسهم من ذلك، فإنهم إذا فارقوا الأبدان ولم يكن لهم معنى جاذب إلى الجهة التى فوقهم، لا كمال فيسعدوا تلك السعادة، ٥ ولاشوق كمال فيشقوا تلك الشقاوة، بل جميع هيئاتهم النفسانية متوجهة نحو الأسفل منجذبة إلى الأجسام، ولا منع من المواد السماوية من أن تكون موضوعة لفعل نفس فيها، قالوا فإنها تتخيل [٤٣٢] جميع ما كانت اعتقدته من الأحوال الأخروية، وتكون الآلة التى يمكنها بها التخيل شيئًا من الأجرام السماوية. فتشاهد جميع ماقيل لها فى الدنيا من أحوال القبر والبعث والخيرات الأخروية، وتكون الأنفس الردية أيضا تشاهد العقاب ١٠ بحسب ذلك المصور لهم فى الدنيا وتقاسيه. فإن الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تأثيرا وصفاء كما يشاهد فى المنام. فربما كان المحلوم به أعظم شأنا فى بابه من المحسوس، على أن الأخروى أشد استقرارا من الموجود فى المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل. وليست الصورة التى ترى فى المنام، بل ولا التى تحس فى اليقظة، كما علمت، إلا المرتسمة فى النفس. إلا أن أحدهما يبتدئ من باطن ١٥ وينحدر إليه، والثانى يبتدئ من خارج ويرتفع إليه. فإذا ارتسم فى النفس تم هناك الإدراك المشاهد. وإنما يلذ ويؤذى بالحقيقة هذا المرتسم فى النفس لا الموجود من خارج. فكلما ارتسم فى النفس فعل فعله وإن لم يكن يسبب من خارج. فإن السبب الذاتى هو هذا المرتسم، والخارج هو سبب بالعرض أو سبب السبب.

(26) These [two], then, are the base happiness and [the base] misery that are in relation to base souls. As for the hallowed souls, they are remote from states such as these. They unite with their perfections essentially and become immersed in the pleasure that is real. They free themselves entirely from looking backward and [from looking] toward the kingdom that used to belong to them. If there were to remain in them a trace [of the worldly kingdom], whether in belief or moral disposition, they would be harmed by it; and, because of it, they would be delayed in [attaining] the rank of the exalted [souls] until [such a trace were] detached and ceased to exist.

(٢٦) فهذه هى السعادة والشقاوة الخسيستان اللتان بالقياس إلى الأنفس الخسيسة. وأما الأنفس المقدسة فانها تبعد عن مثل هذه الأحوال وتتصل بكمالاتها بالذات وتنغمس فى اللذة الحقيقية، وتتبرأ عن النظر إلى ما خلفها، وإلى المملكة التى كانت لها، كل التبرئ. ولو كان بقى فيها من ذلك أثر اعتقادى أو خلقى تأذت به، وتخلفت لأجله عن ٥ درجة العليين إلى أن تنفسخ وتزول.

BOOK TEN

Consisting of five chapters

Chapter [One]

A brief statement on the beginning and "the return";
5 *on inspirations, dreams, and prayers that are answered,*
and celestial punishments; on the state of prophecy
and of astrological predictions

(1) When existence commences from the First, every successive existent proceeding from Him continues to be of a lower rank than the first
10 and continues to degenerate in rank. The first of these is the rank of the spiritual angels denuded [of matter] that are called "intellects," then the ranks of the spiritual angels called "souls"—namely, the active angels—then the ranks of the celestial bodies (some being nobler than others) until the last [of these] is reached.

15 (2) Thereafter begins the existence of matter receptive of the generable and corruptible forms. [Existence] first of all assumes the forms of the elements and then, little by little, [ascends in such a way] that the first existence in [matter] is more base and lower in rank than the one that comes after it. Thus, the most base [of these] would be [prime] matter,
20 then [on a higher level] the elements, then the inanimate compounds, then the animate beings. The best [in this ascending, terrestrial order of existence] is the human, then [below the human] the animals, then the plants.

المقالة العاشرة
وفيها خمسة فصول

[الفصل الأول]
(١) فصل

٥ فى المبدأ والمعاد بقول مجمل، وفى الإلهامات والمنامات، والدعوات المستجابة، والعقوبات السماوية، وفى أحوال النبوة، وفى حال أحكام النجوم

(١) [٤٣٥] فالوجود إذا ابتدأ من عند الأول لم يزل كل تال منه أدون مرتبة من الأول، ولا يزال ينحط درجات؛ فأول ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التى تسمى عقولا، ثم مراتب الملائكة الروحانية التى تسمى نفوسا، وهى الملائكة العملة، ثم مراتب ١٠ الأجرام السماوية، وبعضها أشرف من بعض إلى أن يبلغ آخرها.

(٢) ثم بعدها يبتدئ وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة. فيلبس أول شىء صور العناصر ثم يتدرج يسيرا يسيرا فيكون أول الوجود فيها أخس وأدون مرتبة من الذى يتلوه، فيكون أخس مافيه المادة ثم العناصر، ثم المركبات الجمادية، ثم [الناميات][١]، وأفضلها الأنسان، وبعده الحيوانات ثم النبات. وأفضل الناس من استكملت نفسه عقلا

[١] النباتات. الناميات، ب، ع، د ،ص

The best of people is the one whose soul is perfected [by becoming] an intellect in act and who attains the morals that constitute practical virtues. The best of [the latter] is the one ready [to attain] the rank of prophethood. This is the one who, in his psychological powers, has three distinctive properties which we have mentioned—namely, that he hears the speech of God, exalted be He, and sees His angels that have been transformed for him into a form he sees. We have shown the manner of this.[1] We have shown that the angels take visible shape for the person who receives revelation and that there occurs in his hearing a voice, [coming] from the direction of God and His angels. He thus hears it without this being speech from people and the terrestrial animal. This is the one to whom revelation is given.

(3) Just as the first of beings [proceeding from the First], from the commencement [down] to the rank of the elements, had been intellect and then soul and then body, so here [in the terrestrial world] existence begins with bodies, then souls coming into being, then intellects. [All] these forms necessarily emanate from these [celestial] principles. The temporal events that take place in this [terrestrial] world come about [as a result] of the collision of the active celestial powers.[2] The passive terrestrial [powers] follow the collisions of the celestial active powers.

(4) As for the powers of the terrestrial world, that which occurs therein is completed by reason of two things: one is the active powers in them, whether natural or voluntary; the second is the passive powers, either natural or psychological. As for the celestial powers, their effects upon these bodies beneath them take place in three respects.

(5) One is by themselves, such that there is no causal [action] in any manner whatsoever on the part of terrestrial things. [The second[3] is that these effects] are due either [(a)] to the natures of [the celestial] bodies and their bodily powers, in accordance with the configurations [they cause] jointly with the terrestrial powers and the relations between them, or [(b)] to their psychological natures.

(6) The third[4] way involves some manner of sharing with the terrestrial states and causal activity in the manner I [now] state: It has become clear to you that the souls of these celestial bodies have a mode of doing things with particular meanings by way of an apprehension which is not

بالفعل، ومحصلا للأخلاق التى تكون فضائل عملية، وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة وهو الذى فى قواه النفسانية خصائص ثلاث ذكرناها : وهى أن يسمع كلام اللّٰه تعالى، ويرى ملائكته وقد تحولت له على صورة يراها . وقد بينا كيفية هذا، وبينا أن هذا الذى يوحى إليه تتشبح الملائكة له ويحدث له فى سمعه صوت يسمعه يكون من قبل اللّٰه والملائكة، فيسمعه من غير أن [٤٣٦] يكون ذلك كلاما من الناس والحيوان الأرضى. ٥ وهذا هو الموحى إليه.

(٣) وكما أن أول الكائنات من الابتداء إلى درجة العناصر كان عقلا ثم نفسا ثم جرما، فههنا يبتدئ الوجود من الأجرام، ثم تحدث نفوس، ثم عقول. وإنما تفيض هذه الصور لا محالة من عند تلك المبادئ، والأمور الحادثة فى هذا العالم تحدث من مصادمات القوى الفعالة السماوية. والمنفعلة الأرضية تابعة لمصادمات القوى الفعالة السماوية. ١٠

(٤) وأما القوى الأرضية فيتم حدوث ما يحدث فيها بسبب شيئين: أحدهما القوى الفعالة فيها : إما الطبيعية وإما الارادية. والثانى القوى الانفعالية: إما الطبيعية وإما النفسانية. وأما القوى السماوية فتحدث عنها آثارها فى هذه الأجرام التى تحتها على ثلاثة وجوه:

(٥) أحدها من تلقائها بحيث لا تسبب فيها للأمور الأرضية بوجه من الوجوه؛ وتلك إما عن طبائع أجسامها وقواها الجسمانية بحسب التشكيلات الواقعة منها مع القوى ١٥ الأرضية والمناسبات بينها، وإما عن طبائعها النفسانية.

(٦) والوجه [الثالث][1] فيه شركة ما مع الأحوال الأرضية وتسبب بوجه من الوجوه على الوجه الذى أقول: إنه قد اتضح لك، أن لنفوس تلك الأجرام السماوية ضربا

---

[1] الثاني. الثالث ب، بع، د، ط

purely intellectual, and that it is for the like of [such celestial souls] to arrive at an apprehension of particular events. This is possible by reason of apprehending the differences in their realized efficient and receptive causes—inasmuch as they are causes—and to what these lead. [It has also become clear to you] that these always terminate in a nature or in a necessitating will—not a lukewarm will, neither binding nor decisive. But they do not end up being compulsory. For the compulsory is either compulsion by nature or compulsion by will. At these two, all analysis in compulsory things terminates. [Now,] all voluntary [events] come to be after not being. They thus have sufficient causes that necessitate them. No will comes to be through another will; otherwise, this would lead to an infinite regress. Nor does it come about through a nature belonging to the willer, otherwise the will becomes necessary as long as the nature exists. Rather, wills come about with the coming to be of causes that necessitate. Motives depend on both terrestrial and celestial [states] and are necessarily necessitating of that will. As for natural [causes], if they are permanent, they constitute a principle; and, if coming to be in time, then they inevitably also depend on celestial and terrestrial matters.

(7) All this you have previously known. [You have also known] that the crowding of these causes—their collisions and their continuance—have an order that is drawn in accordance with the celestial motion. Thus, if you know the primary [causes], inasmuch as they are the primary [causes], and the way they lead toward the secondary,[5] you will necessarily know the secondary [causes]. From these things we know that the celestial souls and those above them have knowledge of particulars. As for those above them, their knowledge of particulars is in a universal way; but, as for [the celestial souls, their knowledge of particulars] is in a particular way, akin to the direct, to that which leads to the direct, or to that which is observed by the senses. Hence, [these latter] necessarily know what will be. And, in the case of many, they necessarily know, of two possible things, the side which is more correct, better, and closer to the absolute good.

(8) We have shown that the conceptions possessed by these [celestial] causes are the principles for the existence of these forms here, [(a)] if [these latter] are possible [in themselves] and [(b)] if there were no celestial causes stronger than these conceptions among the things that are

من التصرف فى المعانى الجزئية على سبيل إدراك غير عقلى محض وأن لمثلها ان يتوصل إلى إدراك الحادثات الجزئية. وذلك يمكن بسبب إدراك تفاريق أسبابها الفاعلة والقابلة الحاصلة من حيث هى أسباب وما يتأدى إليه، وأنها دائما تنتهى إلى طبيعية أو إرادية موجبة ليست إرادية فاترة غير حاتمة ولا جازمة. ولا تنتهى إلى القسر، فإن القسرية إما ٥ قسر [٤٣٧] عن طبيعة، وإما قسرعن إرادة، وإليهما ينتهى التحليل فى القسريات أجمع. ثم إن الإرادات كلها كائنة بعد ما لم تكن، فلها أسباب تتوافى فتوجبها. وليس توجد إرادة بإرادة وإلا لذهبت إلى غير النهاية، ولاعن طبيعة للمريد وإلاللزمت الإرادة ما دامت الطبيعة، بل الإرادات تحدث بحدوث علل هى الموجبات. والدواعى تستند إلى أرضيات وسماويات، وتكون موجبة ضرورة لتلك الإرادة. وأما الطبيعية فإن كانت ثابتة فهى ١٠ أصل، وان كانت قد حدثت فلا محالة أنها تستند أيضا إلى أمور سماوية وأرضية.

(٧) عرفت جميع هذا فيما قبل وأن لازدحام هذه العلل وتصادمها واستمرارها نظاما ينجر بحسب الحركة السماوية، فإذا علمت الأوائل بما هى أوائل وهيئة انجرارها إلى الثوانى، علمت الثوانى ضرورة. فمن هذه الأشياء علمنا أن النفوس السماوية ومافوقها عالمة بالجزئيات، وأما ماقوقها فعلمها بالجزئيات على نحو كلى، وأما هى فعلى نحوجزئى ١٥ كالمباشر أو المتأدى إلى المباشر أو المشاهد بالحواس. فلا محالة أنها تعلم ما يكون، لا محالة أنها تعلم فى كثير منها على الوجه الذى هو أصوب والذى هو أصلح وأقرب من الخير المطلق من الأمرين الممكنين.

(٨) وقد بينا أن التصورات التى لتلك العلل مبادئ لوجود تلك الصورههنا إذا كانت ممكنة ولم تكن هناك أسباب سماوية، تكون أقوى من تلك التصورات مما هو أقدم ومما هو

prior and that belong to one of the two divisions of the three (other than this third). If this, then, is the case, then it follows necessarily that that possible thing should be realized as existing, not due to any terrestrial cause, nor to a natural cause in the heaven, but due to some influence of these matters in celestial things. In reality [however] this is not an influence; rather, the influence for the principles of the existence of that thing belongs to celestial things. For, if they intellectually apprehend the primaries, they intellectually apprehend that thing; and, if they intellectually apprehend that thing, they intellectually apprehend that which has the greater priority to be; and, if they apprehend this, then there is nothing to impede [its existence] other than the absence of a natural terrestrial cause or the existence of a natural terrestrial cause.

(9) As regards the absence of the natural terrestrial cause, it is, for example, that that thing should bring about the existence of warmth [but] that there would be no natural terrestrial warming power. That warmth would occur to the celestial conception, in a manner where the good lies therein, in the same way that [warmth] would come about in the bodies of people due to causes of people's conceptions, and [in the ways] you have previously known. As for the example of the second, [this is] where the impediment is not only the absence of the cause of warming but the existence of that which cools. Thus, the celestial conception of the good, [as consisting] in the opposite of what is necessitated by that which cools in it, also subdues that which cools in the way that our conception of what induces anger subdues the cooling cause, whereby warmth comes to be. The kinds of this part would then consist of transformations of natural matters, inspirations that connect with the supplicant or some other, or combinations of these that individually or altogether lead to the useful end.

(10) The relation of supplication to invoking this power is [similar to] the relation of cogitation to the summoning of clarification, all [of which] emanates from above. This does not follow the celestial acts of imaged representation, but the First Truth knows all this in the manner we have said is appropriate to Him, and from Him begins the existence of all that comes to be—but [this comes about] through mediation. The same [applies to] His knowledge. It is by reason of these things that benefits are gained through prayers and offerings, particularly in the matter of the seeking of rain and other things. For this reason, [punishments] for evil

فى أحد القسمين من الثلاثة، غير هذا الثالث. وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن يحصل ذلك الأمر الممكن موجودا لا عن سبب أرضى ولا عن سبب طبيعى فى السماء، بل عن تأثير بوجه مالهذه الأمور فى الأمور السماوية. وليس هذا بالحقيقة تأثيرا، بل التأثير لمبادئ وجود ذلك من الأمور السماوية؛ فإنها إذا عقلت الأوائل عقلت ذلك الأمر؛ وإذا عقلت ٥ ذلك الأمر، عقلت ما هو الأولى [٤٣٨] بأن يكون. وإذا عقلت ذلك كان لا مانع فيه إلا عدم علة طبيعية أرضية أو وجود علة طبيعية أرضية.

(٩) وأما عدم العلة الطبيعية الأرضية، مثلا أن يكون ذلك الشىء هو يوجد حرارة، فلا يكون قوة مسخنة طبيعية أرضية، فتلك السخونة تحدث للتصور السماوى بوجه كون الخير فيه، كما أنها تحدث هى فى أبدان الناس عن أسباب من تصورات الناس ١٠ وعلى ماعرفته فيما سلف. وأما مثال الثانى فأن يكون ليس المانع عدم سبب التسخين فقط، بل وجود المبرد. فالتصور السماوى للخير فى وجود ضد ما يوجبه المبرد فى ذلك أيضا يقسر المبرد كما يقسر تصورنا المغضب السبب المبرد فينا فيكون الحر. فتكون أصناف هذا القسم إحالات لأمور طبيعية أو إلهامات تتصل بالمستدعى أو بغيره، أو اختلاط من ذلك يؤدى واحد منها أو جملة مجتمعة إلى الغاية النافعة.

١٥ (١٠) ونسبة التضرع إلى استدعاء هذه القوة نسبة التفكر إلى استدعاء البيان، وكل يفيض من فوق. وليس هذا يتبع التصورات السماوية، بل الأول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذى قلنا إنه يليق به ومن عنده يبتدىء كون ما يكون، ولكن بالتوسط؛ وعلى ذلك علمه. فبسبب هذه الأمور ما ينتفع بالدعوات والقرابين وخصوصا فى أمر الاستسقاء وفى أمور أخرى. ولهذا ما يجب أن يخاف المكافآت على الشر ويتوقع

are to be feared and recompense for the good is to be expected. For, in the establishment of the truth of this is a prevention of evil. The establishment of the truth of this is through the manifestation of His signs, and His signs consist in the existence of His particular [creations]. This
5 state of affairs is intellectually apprehended [by] the principles; hence, it must necessarily have existence. If it does not exist, then there is either an evil and a cause that we do not apprehend, or some other impeding cause. But the [former] has then greater claim to exist than this [latter], and the existence of that and this together is impossible.

10 (11) If you wish to know that the things intellectually apprehended as useful [and] conducive to benefits have been brought into existence in nature in the manner of the bringing to existence which you have known and ascertained, contemplate the state of the usefulness of the organs in animals and plants and how each has been created. There is [for this] no
15 natural cause at all, but its principle is necessarily [divine] providence in the way you know [it in our previous discussion]. In a similar way, one arrives at the true belief in these meanings. For they are dependent on providence in the way you have known providence to attach to these.

(12) Know that most of what the populace confesses, takes refuge in,
20 and upholds is true. It is only those who are pseudophilosophers who reject it, due to ignorance on their part of its grounds and causes. We have written on this subject the Book of Piety and Evil. Reflect on the explanation of these things there, and believe what is related about divine punishments that fall upon corrupt cities and unjust individuals.
25 Perceive how right is rendered victorious. [Moreover, perceive] that the cause of supplication on our part, of almsgiving and other things, [and] similarly the coming to be of injustice and evil comes only from there. For the principles of all these matters terminate in nature, will, and coincidence. The principle of nature is from there. The volitions that we
30 have, come into being after not being, and everything that comes into being after not being has a cause. Hence, every will we have has a cause. The cause of this will is not a will that regresses in this *ad infinitum*, but consists of matters that occur from external [sources], terrestrial and celestial. The terrestrial terminates in the celestial and the combination
35 of all that necessitates the existence of the will. As for coincidence, it comes into being due to the collisions of these. When all matters are analyzed,

المكافآت على الخير؛ فان فى ثبوت حقية ذلك مزجرة عن الشر. وثبوت حقية ذلك يكون بظهور آياته، وآياته هى وجود جزئياته، وهذه الحال معقولة عند المبادئ، فيجب أن يكون لها وجود. فإن لم يوجد فهناك شر وسبب لاندركه، أو سبب آخر يعاوقه. وذلك أولى بالوجود من هذا، ووجود ذلك ووجود هذا معا من المحال.

٥ (١١) وإذا شئت أن تعلم أن الأمور التى عقلت [٤٣٩] نافعة مؤدية إلى المصالح قد أوجدت فى الطبيعة على النحو من الإيجاد الذى علمته وتحققته، فتأمل حال منافع الأعضاء فى الحيوانات والنباتات، وأن كل واحد كيف خلق. وليس هناك ألبتة سبب طبيعى، بل مبدؤه لا محالة من العناية على الوجه الذى علمت العناية. فكذلك يصدق بوجود هذه المعانى؛ فإنها متعلقة بالعناية على الوجه الذى علمت العناية تعلق تلك.

١٠ (١٢) واعلم أن أكثر ما يقر به الجمهور ويفزع إليه، ويقول به، فهو حق. وإنما يدفعه هؤلاء المتشبهة بالفلاسفة جهلا منهم بعلله وأسبابه. وقد عملنا فى هذا الباب كتاب البر والإثم، فتأمل شرح هذه الأمور من هناك وصدق بما يحكى من العقوبات الإلهية النازلة على مدن فاسدة، وأشخاص ظالمة؛ وانظر أن الحق كيف ينصر؛ واعلم أن السبب فى الدعاء منا أيضا وفى الصدقة وغير ذلك وكذلك حدوث الظلم والإثم إنما يكون من هناك. فإن

١٥ مبادئ جميع هذه الأمور تنتهى إلى الطبيعة والإرادة والاتفاق. والطبيعة مبدؤها من هناك. والإرادات التى لنا كائنة بعد مالم تكن، وكل كائن بعد مالم يكن فله علة، وكل إرادة لنا فلها علة، وعلة تلك الإرادة ليست إرادة متسلسلة فى ذلك إلى غير النهاية، بل أمور تعرض من خارج، أرضية وسماوية. والأرضية تنتهى إلى السماوية، واجتماع ذلك كله يوجب وجود الإرادة. واما الاتفاق فهو حادث عن مصادمات هذه. فإذا حللت الأمور كلها استندت

[they are found] to rest on the principles that necessitates them, descending from God, exalted be He. The decree from God, exalted be He, is the first simple placing [of things]. Predetermination is that toward which the decree gradually directs itself, as though necessitating aggregates of
5 simple things that are attributed, inasmuch as they are simple, to the first divine decree and command.

(13) If it were possible for some human to know all the temporal events on earth and in heaven, and their natures, he would comprehend the manner of all that will occur in the future. [But] this astrologer who
10 professes astral [predictions]—in addition [to the fact] that his first positings and premises are not based on demonstration (although he may claim [for them] experiment or inspiration and may attempt poetic and rhetorical syllogism to establish them)—depends on [only] one genus of evidential indicators of the causes of generated things: namely, those
15 that are in heaven. But he cannot guarantee for himself knowledge of all the states that are in heaven. And, [even] if he were to guarantee this for us and to fulfil [his promise], he would be unable to make us and himself know the existence of all of them in every [moment of] time, even if all were known to him with respect to their [kind of] action and nature.
20 This is not sufficient for one to know that [something] exists or does not exist. This is because, in order to know that [fire] has warmed [a particular thing], it is not sufficient for you to know that fire is hot [and that it] warms and enacts such and such a thing, as long as you [still] do not know that it is realized [in existence]. What method in calculation would
25 yield to us the knowledge of every event and innovation that occurs in the [celestial] sphere?

(14) [But, even] if he were able to make us and himself such as to know all of this, it would not suffice to make the transition [to knowledge of] the hidden. For things that are absent [but] on the way of coming to
30 be are completed only through mixtures between celestial matters (which, out of tolerance, [we will grant] that we have achieved knowledge of all their numbers); and terrestrial matters, anterior and posterior; that which enacts them; and that which receives their action—those that are natural and those that are voluntary. [These] do not become com-
35 plete through celestial [matters] alone. Thus, the one who does not have

إلى مبادئ إيجابها ، تنزل من عند الله تعالى . والقضاء من الله تعالى هو الوضع الأول البسيط . [٤٤٠] والتقدير هو ما يتوجه إليه القضاء على التدريج كأنه موجب اجتماعات من الأمور البسيطة التى تنسب من حيث هى بسيطة إلى القضاء والأمر الإلهى الأول.

(١٣) ولو أمكن إنسانا من الناس أن يعرف الحوادث التى فى الأرض والسماء ٥ جميعها وطبائعها ، لفهم كيفية جميع ما يحدث فى المستقبل . وهذا المنجم القائل بالأحكام – مع أن أوضاعه الأولى ومقدماته ليست تستند إلى برهان ، بل عسى أن يدعى فيها التجربة أو الوحى ، وربما حاول قياسات شعرية أو خطابية فى إثباتها – فإنه إنما يعول على دلائل جنس واحد من أسباب الكائنات ، وهى التى فى السماء . على أنه لا يضمن من عنده الإحاطة بجميع الأحوال التى فى السماء . ولو ضمن لنا ذلك ووفى ١٠ به لم يمكنه أن يجعلنا ونفسه بحيث نقف على وجود جميعها فى كل وقت ، وإن كان جميعها من حيث فعله وطبعه معلوما عنده ؛ وذلك مما لا يكفى أن يعلم أنه وجد أو لم يوجد . وذلك لأنه لا يكفيك أن تعلم أن النار حارة مسخنة وفاعلة كذا وكذا ، فى أن تعلم أنها سخنت مالم تعلم أنها حصلت . وأى طريق من الحساب يعطينا المعرفة بكل حدث وبدعة فى الفلك؟

١٥ (١٤) ولو أمكنه أن يجعلنا ونفسه بحيث نقف على وجود جميع ذلك ، لم يتم لنا به الانتقال إلى المغيبات . فإن الأمور المغيبة التى فى طريق الحدوث إنما تتم بمخالطات بين الأمور السماوية التى لنا تسامح أنا حصلناها بكمال عددها ، وبين الأمور الأرضية المتقدمة واللاحقة ، فاعلها ومنفعلها ، طبيعيها وإراديها . وليس تتم بالسماويات وحدها .

knowledge of all that is present of the two states of affairs and [knowledge of] that which necessitates each of the two—particularly that which is connected with the hidden—will be unable to make the transition [in knowledge] to the hidden. We thus have no reliance on their statements, even if we admit as a concession that all that they give us of their philosophical premises are true.

Chapter [Two]

On the proof of prophecy; the manner of the Prophet's call to God, exalted be He; and the "return" to Him

(1) We now say: It is known that the human differs from the rest of the other animals in that he does not lead a proper life[1] if isolated as a single individual, undertaking the management of his affairs with no associate to help him satisfy his basic needs. [It is further known] that the human needs to be complemented by another of his species, the other, in turn, [being complemented] by him and one like him. Thus, for example, this [person] would provide that [person] with vegetables, [and] that [person] would bake for him; this [person] would sew for another while that [other] would provide him with the needle, so that, associated in this way, they become self-sufficient. For this reason, [humans] have found it necessary to establish cities and form associations. Whoever among them, in the endeavor to establish his city, has no knowledge of the requirements necessary [for setting up] a city and who, with his companions, has [thus] been limited to forming a mere association—[such an individual] changes into a genus most dissimilar to people, negating the perfections of people. Nevertheless, even the ones like him cannot escape forming an association and imitating the citizens of a city.

(2) If this is obvious, then man's existence and survival require partnership. Partnership is achieved only through reciprocal transactions, just as this is inescapably needed in the various trade practices that belong to [man]. Reciprocal transactions must have law and justice, and law and justice necessarily require a lawgiver and a dispenser of justice. This [lawgiver] must be in a position that enables him to address people

فمالم يحط بجميع الحاضر من الأمرين، وموجب كل واحد منهما ، خصوصا ما كان متعلقا بالمغيب ، لم يتمكن من الانتقال إلى المغيب . فليس لنا إذن اعتماد على أقوالهم ، وإن سلمنا متبرعين أن جميع ما يعطوننا من مقدماتهم الحكمية صادقة . [٤٤١]

[الفصل الثانى]

(ب) فصل

٥

في إثبات النبوة وكيفية دعوة النبى إلى الله تعالى ، والمعاد إليه

(١) ونقول الآن : إنه من المعلوم أن الانسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصاً واحداً يتولى تدبير أمره من غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته ، وأنه لابد من أن يكون الإنسان مكفيا بآخر من نوعه يكون ذلك الآخر أيضاً مكفياً به وبنظيره ، فيكون مثلا هذا يبقل لذلك ، وذاك يخبز لهذا ، وهذا يخيط لآخر ، والآخر يتخذ الإبرة لهذا ، حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم مكفيا . ولهذا ما اضطروا إلى عقد المدن والاجتماعات . فمن كان منهم غير محتاط فى عقد مدينته على شرائط المدينة وقد وقع منه ومن شركائه الاقتصار على اجتماع فقط ، فإنه يتحيل على جنس بعيد الشبه من الناس وعادم لكمالات الناس ؛ ومع ذلك فلا بد لأمثاله من اجتماع ومن تشبه بالمدنيين .

١٠

١٥

(٢) فإذا كان هذا ظاهراً ، فلابد فى وجود الإنسان وبقائه من مشاركته . ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة ، كما لا بد فى ذلك من سائر الأسباب التى تكون له . ولا بد فى المعاملة من سنة وعدل ، ولا بد للسنة والعدل من سانّ ومُعدِّل ، ولا بد من أن يكون هذا

and make them adhere to the law. He must, then, be a human being. He must not leave people to their private opinions concerning [the law] so that they disagree, each considering as just what others owe them, unjust what they owe others.

5 (3) Thus, with respect to the survival and actual existence of the human species, the need of this person is greater than the need for such benefits as the growing of hair on the eyebrows, the concave shaping of the arches of the feet, and many others that are not necessary for survival but are, at best, useful for it. [Now,] the existence of the righteous 10 man to legislate and to dispense justice is possible, as we have previously remarked.[2] It becomes impossible, therefore, that divine providence should ordain the existence of those [former] benefits and not these [latter], which are their bases. Nor [is it possible] that the First Principle and the angels after Him should know [the former] but not [the latter]. Nor yet 15 [is it possible] that that whose existence (in the order of the good) He knows to be [only] possible [in itself and yet] necessary for introducing the order of the good should not exist. And how can it not exist, when that which depends on its existence, [and is] built on its existence, exists? A prophet, therefore, must exist, and he must be a human. He must also 20 possess a special characteristic not present in other people so that people would recognize in him something they do not have, whereby he is differentiated from them. Therefore, he will perform the miracles about which we have been informed.

(4) When this man's existence comes about, he must lay down laws 25 about men's affairs by the permission of God, exalted be He, by His command, inspiration, and "the descent of the Holy Spirit" on him [Qur'ān 16:102]. The first principle governing his legislation is to let them know that they have a Maker, One and Omnipotent; that "He knows the hidden and the manifest" [Qur'ān 16:19]; that obedience to His command is His 30 due, for "command must belong to Him who creates" [Qur'ān 7:54]; that He has prepared for those who obey Him an afterlife of bliss, but, for those who disobey Him, an afterlife of misery, so that the multitude will hear and obey the decrees put in the prophet's mouth by God and the angels.

(5) [But] he ought not to involve them with anything [doctrinal] per- 35 taining to the knowledge of God, exalted be He, beyond the knowledge that He is One, the Truth, and has nothing similar to Him. To go beyond this and obligate them to believe in His existence as being not referred to

بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويلزمهم السنة. ولا بد من أن يكون هذا إنسانا ، ولا يجوز ان يترك الناس وآراءهم فى ذلك فيختلفون ويرى كل منهم ما له عدلا ، وما عليه ظلما .

(٣) فالحاجة إلى هذا الإنسان فى أن يبقى نوع الإنسان ويتحصل وجوده أشد من الحاجة إلى إنبات الشعر على الإشفار وعلى الحاجبين، وتقعير الأخمص من القدمين، ٥ وأشياء أخرى من المنافع التى لا ضرورة [٤٤٢] فيها فى البقاء ، بل أكثر ما لها أنها تنفع فى البقاء. ووجود الإنسان الصالح لان يسن ويعدل ممكن كما سلف منا ذكره. فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضى تلك المنافع ولا تقتضى هذه التى هى أسها ، ولا أن يكون المبدأ الأول والملائكة بعده يعلم ذلك ولا يعلم هذا ، ولا أن يكون ما يعلمه فى نظام الخير ، الممكن وجوده، الضرورى حصوله لتمهيد نظام الخير ، لا يوجد ؛ بل كيف يجوز أن لا يوجد وما ١٠ هو متعلق بوجوده مبنى على وجوده موجود؟ فواجب إذن أن يوجد نبى، وواجب أن يكون إنسانا ، وواجب أن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم، فيتميز به منهم. فتكون له المعجزات التى أُخبرنا بها .

(٤) وهذا الانسان إذا وجد يجب أن يسن للناس فى أمورهم سنناً بإذن اللّه تعالى وأمره ووحيه وإنزاله الروح المقدس عليه. ويكون الأصل الأول فيما يسنه تعريفه إياهم أن لهم ١٥ صانعاً واحداً قادرا ، وأنه عالم بالسر والعلانية ، وان من حقه أن يطاع أمره. فإنه يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق. وأنه قد أعد لمن أطاعه المعاد المسعد ، ولمن عصاه المعاد المشقى، حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الإله والملائكة بالسمع والطاعة.

(٥) ولا ينبغى له أن يشغلهم بشىء من معرفة اللّه تعالى فوق معرفة أنه واحد حق لا شبيه له. فأما أن يعدى بهم إلى أن يكلفهم أن يصدقوا بوجوده وهو غير مشار إليه فى

in place, as being not subject to verbal classifications, as being neither inside nor outside the world, nor anything of this kind [is to ask too much]. He will [simply] render their task too great, confuse the religion they have, and cause them to fall into something from which deliverance is only for one who is [divinely] helped and led to success, [the occurrence of] whose existence is unusual, his coming to be [most] rare. For it is only with great strain that they can conceive the true states of such matters in their true aspects; it is only the very few among them that can understand the truth of divine "unity" and divine "transcendence." [The rest] would come to deny the truth of such existence, fall into dissensions, and indulge in disputations and analogical arguments that stand in the way of their performing their civil [duties]. This might even lead them to adopt views contrary to the city's welfare, opposed to the imperatives of truth. Their complaints and doubts will multiply, making it difficult for a human to control them. For it is not for everyone that [the acquisition] of divine wisdom is facilitated.

(6) Nor is it proper for any human to reveal that he possesses knowledge he is hiding from the commonality. Indeed, he must never permit any reference to this. Rather, he should let them know of God's majesty and greatness through symbols and similitudes derived from things that, for them, are majestic and great, adding this much: that He has neither an equal, nor a partner, nor anyone like Him. Similarly, he must instill in them the belief in the resurrection in a manner that they can conceive and in which their souls find rest. He must tell them about [eternal] bliss and misery in parables derived from what they can comprehend and conceive. Of the true nature of [the afterlife] he should indicate only something in general, that it is something that "no eye has seen and no ear heard"[3] and that there are pleasures that are great possessions and miseries that are perpetual torture.

(7) Know that God, exalted be He, knows that the good lies in [such a state of affairs]. It follows, then, that that which God knows to be the good must exist in the way that [He knows it], as you have known [from our preceding discussion]. But there is no harm if the legislator's words contain symbols and signs that might call forth those naturally disposed toward theoretical reflection to pursue philosophic investigations.

مكان، ولا منقسم بالقول، ولا خارج العالم ولا داخله، ولا شيئًا من هذا الجنس، فقد عظم عليهم الشغل وشوش فيما بين أيديهم الدين، وأوقعهم فيما لامخلص عنه، إلا لمن كان المعان الموفق الذى يشذ وجوده ويندر كونه. فإنه لا يمكنهم أن يتصوروا هذه الأحوال على وجهها إلا بكَدٍّ. وإنما يمكن القليلَ منهم أن يتصوروا حقيقة هذا التوحيد والتنزيه، فلا ٥ يلبثون أن يكذبوا بمثل هذا الوجود، ويقعوا فى تنازع وينصرفوا إلى المباحثات والمقايسات التى تصدهم عن أعمالهم المدنية. وربما أوقعهم [٤٤٣] فى آراء مخالفة لصلاح المدينة، ومنافية لواجب الحق. وكثرت فيهم الشكوك والشبه، وصعب الأمر على إنسان فى ضبطهم. فما كل بميسر له فى الحكمة الإلهية.

(٦) ولا إنسان يصلح له أن يظهر أن عنده حقيقة يكتمها عن العامة. بل يجب أن ١٠ لا يرخص فى تعرض شىء من ذلك. بل يجب أن يعرفهم جلالة اللّه تعالى وعظمته برموز وأمثلة من الأشياء التى هى عندهم جليلة وعظيمة، ويلقى إليهم مع هذا، هذا القدر، أعنى أنه لانظير له ولا شريك له ولا شبيه له. وكذلك يجب أن يقرر عندهم أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته، وتسكن إليه نفوسهم، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالا مما يفهمونه ويتصورونه. وأما الحق فى ذلك فلا يلوّح لهم منه إلا أمراً مجملا، وهو أن ١٥ ذلك شىء لا عين رأته ولا أذن سمعته، وأن هناك من اللذة ما هو ملك عظيم ومن الألم ما هو عذاب مقيم.

(٧) واعلم أن اللّه تعالى يعلم أن وجه الخير فى هذا. فيجب أن يوجد معلوم اللّه تعالى على وجهه على ما علمت. ولا بأس أن يشتمل خطابه على رموز وإشارات تستدعى المستعدين بالجبلة للنظر إلى البحث الحكمى.

Chapter [Three]

On acts of worship: their benefits in this world and the next

(1) Moreover, this individual who is a prophet is not one whose like recurs in every period. For, the matter receptive of a perfection like his occurs only in few bodily compositions. It follows necessarily, then, that the Prophet (may God's prayers and peace be upon him) must plan with great care to ensure the preservation of what he prescribes and legislate in matters pertaining to human welfare. Without doubt, the fundamental principle in this is that men must continue in their knowledge of God and the resurrection and that the cause for forgetting these things with the passage of the century succeeding [the mission of] the Prophet (may God's prayers and peace be on him) must be absolutely eliminated. Hence, there must be certain acts and works incumbent on people that the legislator must prescribe to be repeated at proximate intervals, so that the time in which [the act] is enacted would be close to the one that succeeds it. Thus, the memory of [the act] is renewed and reappears before it dies.[1]

(2) These acts must be combined with what brings God and the afterlife necessarily to mind; otherwise, they are useless. Remembering is achieved through words that are uttered, or [by] resolutions made in the imagination, and by telling men that these acts bring them closer to God, exalted be He, and are richly rewarded. And these acts must in reality be of such a nature. An example of these are the acts of worship imposed on people. In general, these should be reminders. [Now,] reminders consist either of motions or the absence of motions that lead to [other] motions. An example of motions is prayer; of the absence of motion, fasting. For, although the latter is a negative notion, it so greatly moves one's nature that he who fasts is reminded that what he is engaged in is not a jest. He will thus recall the intention of [his fasting], which is to draw him near to God, exalted be He.

[الفصل الثالث]

(جـ) فصل

فى العبادات ومنفعتها فى الدنيا والآخرة

(١) ثم إن هذا الشخص الذى هو النبى ليس مما يتكرر وجود مثله فى كل وقت؛ فإن المادة التى تقبل كمال مثله تقع فى قليل من الأمزجة؛ فيجب لا محالة أن يكون النبى صلى اللّه عليه وسلم قد دبر لبقاء ما يسنه ويشرعه فى أمور المصالح الإنسانية تدبيراً عظيما. [٤٤٤] ولا شك أن القاعدة فى ذلك هى استمرار الناس على معرفتهم بالصانع والمعاد، وحسم سبب وقوع النسيان فيه مع انقراض القرن الذى يلى النبى صلى اللّه عليه وسلم. فيجب أن يكون على الناس أفعال وأعمال يسن تكرارها عليهم فى مدد متقاربة حتى يكون الذى ميقاته بطل مصاقبا للمنقضى منه، فيعود به التذكر من رأس، وقبل أن ينفسخ يلحق عاقبه.

(٢) ويجب أن تكون هذه الأفعال مقرونة بما يذكر باللّه والمعاد لا محالة؛ وإلا فلافائدة فيها. والتذكير لا يكون إلا بألفاظ تقال، أو نيات تنوى فى الخيال، وأن يقال لهم: إن هذه الأفعال تقرب إلى اللّه تعالى، ويستوجب بها الجزاء الكريم، وأن تكون تلك الأفعال بالحقيقة على هذه الصفة. وهذه الأفعال مثل العبادات المفروضة على الناس. وبالجملة يجب أن تكون منبهات. والمنبهات إما حركات وإما أعدام حركات تفضى إلى حركات؛ فأما الحركات فمثل الصلاة، وأما أعدام الحركات فمثل الصوم، فإنه وان كان معنى عدميا فإنه يحرك من الطبيعة تحريكا شديدا ينبه صاحبه أنه على جملة من الأمر ليس هزلا، فيتذكر سبب ما ينويه من ذلك أنه القرب إلى اللّه تعالى.

(3) These states must, if possible, be mixed with other beneficial [acts pertaining to] the strengthening and the spreading of the law. To perform these will also be [conducive] to people's worldly benefits, as in the case of fighting for the faith and the pilgrimage. Certain areas of land must be designated as best suited for worship and as belonging to God, exalted be He. Certain acts which people must perform—as, for example, sacrificial offerings—must be specified as belonging exclusively to God, exalted be He, for these help greatly in this connection. Should the place that is of such a benefit contain the legislator's home and abode, this will also be a reminder of him. Remembrance of him in relation to the above mentioned benefits is next [in importance] only to the remembrance of God and the angels. [Now,] the one abode cannot be within the proximate reach of the entire community. It therefore becomes fitting to prescribe a migration and a journey to it.

(4) The noblest of these acts of worship, from one point of view, should be the one in which [the worshipper] considers himself to be addressing God (exalted be He), beseeching Him, drawing close to Him, and standing in His presence. This is prayer. [The legislator] should therefore prescribe for the worshipper in preparation for prayer those [postures] people customarily adopt when they present themselves to human kings, such as purification and cleanliness (indeed, he must prescribe fully in these two things). He should [also] prescribe for [the worshipper] the behavior one customarily requires of himself when meeting kings: reverence, calm, the lowering of the eyes, the contracting of the hands and feet, the avoidance of turning around or of restiveness. Likewise, he must prescribe for each time of prayer praiseworthy manners and customs. These acts will benefit the common people by way of instilling in them[2] remembrance of God and the resurrection. Because of this, their adherence to statutes and the laws will continue. For, if they did not have such reminders, they would forget all of this with the passing of a century or two. It will be also of a great benefit for them in the afterlife inasmuch as their souls will be purified in the manner you have known [in our discussion].[3] As for the elect, the greatest benefit they derive from these things pertains to the afterlife.

(٣) ويجب إن أمكن أن تخلط بهذه الأحوال مصالح أخرى فى تقوية السنة وبسطها . والمنافع الدنيوية للناس أيضا أن يفعل ذلك ، وذلك مثل الجهاد والحج ، على أن يعين مواضع من البلاد بأنها أصلح المواضع لعبادة اللّه تعالى ، وأنها خاصة للّه تعالى . وتعَّين أفعال لا بد منها للناس وأنها فى ذات اللّه تعالى مثل القرابين ؛ فإنها مما يعين فى هذا الباب ٥ معونة شديدة . والموضع الذى منفعته فى هذا الباب هذه المنفعة إذا كان فيه مأوى الشارع ومسكنه فإنه يذكربه أيضا ، وذكراه فى المنفعة المذكورة تالية لذكر اللّه تعالى والملائكة ، والمأوى الواحد ليس يجوز أن يكون نصب عين الأمة كافة . فبالحرى [٤٤٥] أن يفرض إليه مهاجرة وسفرة .

(٤) ويجب أن يكون أشرف هذه العبادات من وجه هو ما يفرض متوليه أنه ١٠ مخاطب للّه تعالى ومناج إياه وصائر إليه وماثل بين يديه ، وهذا هو الصلاة . فيجب أن يسن للمصلى من الأحوال التى يستعد بها للصلاة ما جرت العادة بمؤاخذة الإنسان نفسه به عند لقاء الملك الإنسانى من الطهارة والتنظيف ، وأن يسن فى الطهارة والتنظيف سننا بالغة ، وأن يسن عليه فيها ماجرت العادة بمؤاخذة نفسه به عند لقاء الملوك من الخشوع والسكون وغض البصر وقبض الأطراف وترك الالتفات والاضطراب . وكذلك يسن له فى ١٥ كل وقت من أوقات العبادة آدابا ورسوما محمودة ؛ فهذه الأفعال ينتفع بها العامة من رسوخ ذكر اللّه تعالى والمعاد فى أنفسهم ، فيدوم لهم التشبث بالسنن والشرائع بسبب ذلك . فإن لم يكن لهم مثل هذه المذكرات ، تناسوا جميع ذلك مع انقراض قرن أو قرنين . وينفعهم أيضا فى المعاد منفعة عظيمة فيما تنزه به أنفسهم على ما عرفته . وأما الخاصة فأكثر منفعة هذه الأشياء إياهم فى المعاد .

(5) We have established the true nature of the afterlife and have proved that true happiness in the hereafter is achieved through the soul's purification. The soul's purification removes it away from the acquisition of bodily dispositions opposed to the means for happiness. This purification is realized through moral [states] and positive dispositions. Moral states and positive dispositions are acquired by acts whose task is to turn the soul away from the body and the senses and to make continuous its remembrance of its [true] element.[4] For, if the soul continually returns to itself, it will not be affected by the bodily states. What will remind [the soul] of this and help it [achieve this state] are certain arduous acts that lie outside natural habit; indeed, they are more on the side of a burdened exertion. These tire the body and overcome the [natural] animal desire for rest, for laziness, for the rejection of toil, for the quieting of the hot humor, and for the avoidance of all exercise except that which is [conducive] to the acquisition of objectives pertaining to bestial pleasures. The soul attempting these [activities][5] must be required to recall God (exalted be He), the angels, and the world of felicity whether it desires [to do this] or refrains [from it]. Because of this, the soul is instilled with the propensity to be repelled from the body and its influences and with the positive disposition to control the body. Thus, it will not be affected by it. Hence, when the soul encounters bodily acts, these will not produce in it the propensity and positive disposition that they would normally produce when the soul inclines toward them and submits to them in all respects. For this reason, the one who speaks the truth[6] said, "Surely the good deeds drive away the bad deeds" [Qurʾān 11:114]. If this act persists in man, then he will acquire the positive disposition of turning in the direction of truth and away from error. He thus becomes extremely well prepared to be delivered unto [true] happiness after separation from the body.

(6) If these acts were performed by someone who did not believe them to be an obligation coming from God, exalted be He, and who, despite his believing this, adheres in all his actions to remembering God, rejecting [all that is] other than Him, [such an individual] would be worthy of winning some measure of this virtue. How much more worthy will be the one who performs these acts, knowing that the prophet comes from God, is sent by God, that his being sent is necessitated by divine wisdom, that all that [the prophet] legislates is what is necessitated by God for him to legislate,[7] that all that he legislates comes from God (exalted be He)? For the prophet was obligated by God to impose these

(٥) وقد قررنا حال المعاد الحقيقى وأثبتنا أن السعادة فى الآخرة مكتسبة بتنزيه النفس، وتنزيه النفس يبعدها عن اكتساب الهيئات البدنية المضادة لأسباب السعادة. وهذا التنزيه يحصل بأخلاق وملكات. والأخلاق والملكات تكتسب بأفعال من شأنها أن تصرف النفس عن البدن والحس وتديم تذكيرها للمعدن الذى لها؛ فإذا كانت كثيرة الرجوع إلى ذاتها لم تنفعل من الأحوال البدنية. ومما يذكرها ذلك ويعينها عليه أفعال متعبة خارجة عن عادة الفطرة، بل هى إلى التكلف أقرب. فإنها تتعب البدن والقوى الحيوانية وتهزم إرادتها من الاستراحة والكسل ورفض العناء وإخماد الحرارة الغريزية واجتناب الارتياض إلا فى اكتساب أغراض [٤٤٦] من اللذات البهيمية. ويفرض على النفس المحاولة لتلك الحركات [ذكر][١] الله تعالى والملائكة وعالم السعادة شاءت أم أبت؛ فيتقرر لذلك فيها هيئة الانزعاج عن هذا البدن وتأثيراته، وملكة التسلط على البدن، فلا تنفعل عنه؛ فإذا جرت عليها أفعال بدنية لم تؤثر فيها هيئة وملكة تأثيرها لو كانت مخلدة إليها منقادة لها من كل وجه. ولذلك قال القائل الحق: «إن الحسنات يذهبن السيئات». فإن دام هذا الفعل من الإنسان استفاد ملكة التفاتٍ إلى جهة الحق وإعراضٍ عن الباطل، وصار شديد الاستعداد للتخلص إلى السعادة بعد المفارقة البدنية.

(٦) وهذه الأفعال لو فعلها فاعل ولم يعتقد أنها فريضية من عند الله، وكان مع اعتقاده ذلك يلزم فى كل فعل أن يتذكر الله ويعرض عن غيره، لكان جديرا بأن يفوز من هذا الزكاء بحظ؛ فكيف إذا استعملها من يعلم أن النبى من عند الله تعالى وبإرسال الله تعالى، وواجب فى الحكمة الإلهية إرساله، وأن جميع ما يسنه فإنما هو مما وجب من عند الله أن يسنه، وأن جميع ما يسنه عن عند الله تعالى؟ فالنبى فرض عليه من عند الله

---

[١] وذكر. ذكر، ب، د، ص، ط

acts of worshipping Him. The benefit of these acts of worship to the worshippers consists in their perpetuating through them adherence to the law and [to the] religion that are the causes for their existence and in [the fact] that, by virtue of the goodness they inspire, [these acts] bring [the worshippers] closer to God in the hereafter.

(7) Moreover, this is the man who is fully [endowed with the ability] to govern the affairs of people in accordance with what will set in order the means of their livelihood [in this world] and of their well-being in their life to come. He is a man distinguished from the rest of mankind by his godliness.

Chapter [Four]

On establishing the city, the household—that is, marriage—and the universal laws pertaining to [these matters]

(1) The legislator's first objective in laying down the laws and organizing the city must be [to divide] it into three [groups]:[1] administrators, artisans, and guardians. He must place at the head of each [group][2] a leader under whom he will place other leaders, under these yet others, and so forth until he arrives at the common run of men. Thus, none in the city will remain without a proper function and a specific place; each will have his use in the city. Idleness and unemployment must be prohibited. [The legislator] must leave the way open to no one for acquiring from another that share of a livelihood necessary for man while exempting himself from any effort in return. Such people he must vigorously restrain. If they do not refrain [from such practice], he must then exile them from the land. But should the cause here be some physical malady or defect, [the legislator] must set aside a [special] place for them and those like them, under someone in charge.

(2) There must exist in the city a common fund, part of it consisting of duties imposed on acquired goods and natural profits, such as fruit and agricultural produce; part of it imposed as punishment; while another part should consist of properties taken from those who resist the law—that is, of war booty. Thus, the fund will serve to meet the exigencies of the common good, to meet the needs of the guardians who are not

ان يفرض عباداته. وتكون الفائدة فى العبادات للعابدين فيما يبقى به فيهم السنة والشريعة التى هى أسباب وجودهم، وفيما يقربهم عند المعاد من الله زلفى بزكائهم.

(٧) ثم هذا الإنسان هو المليء بتدبير أحوال الناس على ما تنتظم به أسباب معايشهم ومصالح معادهم، وهو إنسان متميز عن سائر الناس بتألهه. [٤٤٧]

٥

[الفصل الرابع]
(د) فصل

فى عقد المدينة وعقد البيت، وهو النكاح والسنن الكلية فى ذلك

(١) فيجب أن يكون القصد الأول للسان فى وضع السنن وترتيب المدينة على أجزاء ثلاثة: المدبرون، والصناع، والحفظة؛ وأن يرتب فى كل جنس منهم رئيسا يترتب تحته رؤساء يلونه، يترتب عنهم رؤساء يلونهم، إلى أن ينتهى إلى أفناء الناس. فلا يكون فى المدينة إنسان معطل ليس له مقام محدود، بل يكون لكل واحد منهم منفعة فى المدينة. وأن تحرم البطالة والتعطل، وأن لا يجعل لأحد سبيلا إلى أن يكون له من غيره الحظ الذى لابد منه للإنسان، وتكون جنبته معافاة، ليس يلزمها كلفة؛ فإن هؤلا يجب أن يردعهم كل الردع. فإن لم يرتدعوا نفاهم من الأرض. فإن كان السبب فى ذلك مرضا أو آفة أفرد لهم موضعا يكون فيه أمثالهم، ويكون عليهم قيِّم.

١٠

١٥

(٢) ويجب أن يكون فى المدينة وجه مال مشترك، بعضه من حقوق تفرض على الأرباح المكتسبة والطبيعية، كالثمرات والنتاج؛ وبعضه يفرض عقوبة، وبعضه يكون من أموال المعاندين للسنة، وهو الغنائم. ويكون ذلك عدة لمصالح مشتركة، وإزاحة لعلة

employed in a craft, and as expenditure on those prevented by maladies and chronic diseases from earning their livelihood. Some people have held the opinion that those among them whose recovery is not to be expected should be killed. But this is bad; for their sustenance will not 5 hurt the city. If, [among] the likes of these people, [an individual] has a relative enjoying a superfluity of means, then [the legislator] must impose [on the relative] the responsibility [for this individual].

(3) All fines must not be imposed on the perpetrator of a crime [alone]. Some of these must be imposed on the [criminal's] protectors 10 and relatives who fail to restrain and watch over him. But the fines legislated [as penalties for these] should be mitigated by allowing delay in payment. The same should apply to crimes committed inadvertently. These must not be ignored, even though they do occur by mistake.

(4) Just as idleness must be prohibited, so should professions like 15 gambling, whereby properties and utilities are transferred without any benefit being rendered in exchange. For the gambler takes without rendering any benefit at all. Rather, what one takes must always be a compensation given in return for work—either a compensation that is substance, a compensation that is a utility, a compensation that is good remembrance, 20 or any other thing reckoned a human good. Similarly, professions that lead to the opposite of welfare and usefulness—such as the learning of theft, brigandage, pandering, and the like—must be prohibited. Professions that allow people to dispense with learning those crafts pertaining to the association—professions such as usury—must be prohibited. For [usury] 25 seeks excess profit without practicing a craft to achieve it, even though it does render a service in return. Also, [those] acts must be prohibited which, even if permitted, would be detrimental to the city's growth—like fornication and sodomy, which dispense with the best foundation on which the city stands: that is, marriage.

الحفظة الذين لا يشغلون بصناعة، ونفقة على الذين حيل بينهم وبين الكسب بأمراض وزمانات. ومن الناس من رأى قتل الميئوس من صلاحه منهم. وذلك قبيح، فإن مئونتهم لا تجحف بالمدينة؛ فإن كان لأمثال هؤلاء من قرابته من يرجع إلى فضل استظهار من قوته فرض عليه كفايته. [٤٤٨]

٥ (٣) والغرامات كلها لاتسن على صاحب جناية ما، بل يجب أن يسن بعضها على أوليائه وذويه الذين لا يزجرونه ولا يحرسونه. ويكون ما يسن من ذلك عليهم مخففا فيه بالمهلة للمطالبة. ويكون ذلك فى جنايات تقع خطأ، فلا يجوز إهمال أمرها مع وقوعها خطأ.

(٤) وكما أنه يجب أن تحرم البطالة كذلك يجب أن تحرم الصناعات التى يقع فيها ١٠ انتقالات الأملاك أو المنافع من غير مصالح تكون بإزائها؛ وذلك مثل القمار. فإن المقامر يأخذ من غير أن يعطى منفعة البتة، بل يجب أن يكون الآخذ آخذا من صناعة يعطى بها فائدة تكون عوضا، إما عوضا هو جوهر، أو عوضا هو منفعة، أو عوضا هو ذكر جميل، أو غير ذلك مماهى معدودة فى الخيرات البشرية. وكذلك يجب أن تحرم الصناعات التى تدعو إلى أضداد المصالح أو المنافع، مثل تعلم السرقة واللصوصية والقيادة وغير ١٥ ذلك. وتحرم أيضا الحرف التى تغنى الناس عن تعلم الصناعات الداخلة فى الشركة، مثل المراباة؛ فإنها طلب زيادة كسب من غير حرفة تحصله، وإن كانت بازاء منفعة. وتحرم أيضا الأفعال التى ان وقع فيها ترخيص أدى إلى ضد ما عليه بناء أمر المدينة، مثل الزنا واللواط، الذى يدعو إلى الاستغناء عن أفضل أركان المدينة وهو التزوج.

(5) The first of the legislator's acts must pertain to marriage resulting in issue. He must call and urge [people] to it. For [by marriage] is achieved the continuity of the species, the permanence of which is proof of the existence of God, exalted be He. He must arrange it [in such a way] that matrimony takes place as a manifest affair, so that there will be no uncertainties concerning progeny causing defects in property transfer of inheritances, which are the sources of wealth. (For wealth is indispensable for livelihood. [Now,] wealth divides into sources and derivatives. Sources consist of wealth inherited, found, or granted. Of these three sources, the best is inherited wealth, for it does not come by way of luck or chance but is of an order akin to the natural.) Through this—I mean, the concealment of marriage—defects in other respects occur. For example, [they occur] in the necessity that one party should undertake expenditure over the other, in rendering mutual assistance, and other matters that will not escape the rational person after reflection.

(6) [The legislator] must also take firm measures to assure the permanence of the union, so that not every quarrel should result in a separation that disrupts the bond between the children and the parents and renews the need of marriage for everyone. In this there are many sorts of harm. Also, [such permanence is needful] because what is most conducive to the general good is love. Love is achieved only through friendship, friendship through habit, [and] habit is only produced through long association. The assurance with respect to the woman consists in not placing in her hands the right to make the separation. For, in reality, she is of a feeble intellect and is quick to follow passion and anger. But a way of separation must be left open and not all doors closed. To prevent separation under all circumstances results in all kinds of harmful consequences. Of these is [the fact] that some natures cannot adapt themselves to others; the more effort is made in bringing them together, the greater the resulting evil [and] aversion—and life is rendered loathsome. [Or, again,] someone might get an unequal partner; one who is of bad character;[3] or hateful, repulsive to [one's] nature. This will induce the other partner to desire someone else—for desire is natural—and this, in turn, may lead to many harmful consequences. It [also] might so happen that

(٥) ثم أول ما يجب أن يشرع فيه هو أمر التزوج المؤدى إلى التناسل وأن يدعو إليه ويحرض عليه. فإن به بقاء الأنواع التى بقاؤها دليل وجود الله تعالى، وأن يدبر فى أن يقع ذلك وقوعا ظاهرا لئلا يقع ريبة فى النسب فيقع بسبب ذلك خلل فى انتقال المواريث التى [٤٤٩] هى أصول الأموال، لأن المال لا بد منه فى المعيشة، والمال منه أصل، ومنه
٥ فرع؛ والأصل موروث، أو ملقوط أو موهوب. وأصح الأصول من هذه الثلاثة الموروث، فإنه ليس عن بخت واتفاق، بل على مذهب كالطبيعى. وقد يقع فى ذلك - أعنى خفاء المناكحات - أيضا خلل فى وجوه أخرى مثل وجه وجوب نفقة بعض على بعض، ومعاونة بعض لبعض، وغير ذلك مما إذا تأمله العاقل عرفه.

(٦) ويجب أن يؤكد الأمر ايضا فى ثبوت هذه الوصلة، حتى لا يقع مع كل نزق
١٠ فرقة؛ فيؤدى ذلك إلى تشتت الشمل الجامع للأولاد ووالديهم، وإلى تجدد احتياج كل إنسان إلى المزاوجة. وفى ذلك أنواع من الضرر كثيرة، ولأن أكثر أسباب المصلحة المحبة. والمحبة لا تنعقد إلا بالألفة، والألفة لا تحصل إلا بالعادة، والعادة لا تحصل إلا بطول المخالطة. وهذا التأكد يحصل من جهة المرأة بأن لا يكون فى يديها إيقاع هذه الفرقة؛ فإنها بالحقيقة واهية العقل، مبادرة إلى طاعة الهوى والغضب. ويجب أن يكون إلى الفرقة سبيل
١٥ ما، وأن لا يسد ذلك من كل وجه، لأن حسم أسباب التوصل إلى الفرقة بالكلية يقتضى وجوها من الضرر والخلل؛ منها أن من الطبائع مالا يؤالف بعض الطباع، فكلما اجتهد فى الجمع بينهما زاد الشر والنبو ونغصت المعايش. ومنها أن من الناس من يمنى بزوج غير كفؤ، ولا حسن المذاهب فى العشرة، أو بغيض تعافه الطبيعة، فيصير ذلك داعية إلى الرغبة فى غيره، إذ الشهوة طبيعية؛ وربما أدى ذلك إلى وجوه من الفساد، وربما كان المتزاوجان

the married couple do not cooperate for procreation and that they would if exchanged for other partners. Hence, some means for separation is necessary. But [the law] must be strict about it.

(7) The means for separation must not be placed in the hands of the less rational of the two—the one more prone to disagreement, confusion, and change. Instead, this must be relegated to the judges, who will effect the separation when they ascertain the woman's mistreatment by the other partner. In the case of man, an indemnity must be imposed on him so that he will approach separation only after ascertainment and after he finds it to be the right thing for him in every way.

(8) Nevertheless, [the legislator] must leave the way open for reconciliation without [however] eagerly directing toward it, lest this encourage thoughtless action. On the contrary, he must make reconciliation more difficult than separation. How excellent was that which the greatest of legislators commanded[4]—that man, after thrice pronouncing the formula for divorce, is not to remarry the woman until he brings himself to drink a cup unsurpassed in bitterness, which is to first let another man marry her by a true marriage and have relations with her [see Qur'ān 2:229–30]. If such a prospect awaits a man, he will not approach separation recklessly, unless he has already determined that the separation is to be permanent or unless he is of a defective character and takes [perverted] pleasure in scandal.[5] But the likes of these fall outside [the pale of people] who deserve the seeking of their welfare.

(9) Since woman by right must be protected, inasmuch as she can share her sexual desire with many; [and since she] is much inclined to draw attention to herself and, in addition to that, is easily deceived and is less inclined to obey reason; and since sexual relations on her part [with many men] cause great disdain and shame, which are well-known harms—whereas [sexual relations] on the part of man [with other women] only arouse jealousy, which one should ignore as it is nothing but obedience to the devil—it is important to legislate that the woman should be veiled and secluded from men. Thus, unlike the man, she should not be a bread-earner. For this reason, it must be legislated that her needs be satisfied by the man upon whom must be imposed her expenses. For this

لا يتعاونان على النسل؛ فإذا بدلا زوجين آخرين تعاونا؛ فيجب أيضا أن يكون إلى المفرقة سبيل، ولكن يجب أن يكون مشددا فيه. [٤٥٠]

(٧) فاما أنقص الشخصين عقلا، وأكثرهما اختلافا واختلاطا وتلونا، فلا يجعل فى يديه من ذلك شىء، بل يجعل إلى الحكام، حتى إذا عرفوا سوء صحبة تلحقها من الزوج الآخر فرقوا. وأما من جهة الرجل فإنه يلزمه فى ذلك غرامة لا يقدم عليه إلا بعد التثبت واستصابة ذلك لنفسه من كل وجه. ٥

(٨) ومع ذلك فالأحسن أن يترك للصلح وجه من غير أن يمعن فى توجيهه، فيصير سببا إلى طاعة الطيش، بل يغلظ الأمر فى المعاودة أشد من التغليظ فى الابتداء. فنعم ما أمر به أفضل الشارعين أنها لا تحل له بعد الثالثة إلا بعد أن يوطن نفسه على تجرع مضض لا مضض فوقه، وهو تمكين رجل آخر من حليلته أن يتزوجها بنكاح صحيح، ويطأها بوطىء صريح؛ فإنه إذا كان بين عينيه مثل هذا الخطب لم يقدم على الفرقة بالجزاف إلا أن يصمم على الفرقة التامة، أو يكون هناك [ركاكة][١] فلا يرى بأسا بفضيحة تصحبها لذه. وأمثال هؤلاء خارجون عن استحقاق طلب المصلحة لهم. ١٠

(٩) ولما كان من حق المرأة أن تصان، لأنها مشتركة فى شهوتها، وداعية جدا إلى نفسها، وهى مع ذلك أشد انخداعا، وأقل للعقل طاعة، والاشتراك فيها يوقع أنفة وعارا عظيما، وهى من المضار المشهورة، والاشتراك فى الرجل لا يوقع عارا بل حسدا، والحسد غير ملتفت إليه، فإنه طاعة للشيطان، فبالحرى ان يسن عليها فى بابها التستر والتخدر. فلذلك ينبغى أن لا تكون المرأة من أهل الكسب كالرجل. فلذلك يجب أن يسن لها أن تكفى من جهة الرجل، فيلزم الرجل نفقتها؛ لكن الرجل يجب أن يعوض من ١٥

---

[١] وكالة. ركاكة، ب، بع، ص، ط

the man must be compensated. He must own her, but not she him. Thus, she cannot be married to another [at the same time]. But, in the case of man, this avenue is not closed to him—though he is forbidden from taking a number of wives which he cannot satisfy and support. Hence, the compensation consists in his ownership of the woman's genitalia. By the ownership of the genitalia I do not mean sexual intercourse—for the [pleasure] of sexual intercourse is common to both, and the woman's share in it is even greater, as is her delight with the pleasure in children—[but] by this I mean that no other man can make use of them.

(10) It must be legislated with respect to the child that both parents must undertake his proper upbringing—the woman in her special area, the man by provision [of its needs]. Likewise, it must be prescribed that the child must serve, obey, respect, and honor his parents. For they are the cause of his existence and, in addition, have borne his support—something on which we need not enlarge, as it is evident.

Chapter [Five]

Concerning the caliph and the imam:[1]
the necessity of obeying them; remarks on politics, transactions, and morals

(1) Next, the legislator must impose as a duty obedience to whosoever succeeds him. [He must also prescribe] that the designation of the successor can be made only by himself or by a consensus of those who have precedence,[2] on the condition that [the latter] should verify openly to the public that the man of their choice can hold sole political authority; that he is of independent judgment; that he is endowed with the noble qualities of courage, temperance, and good governance; and that he knows the religious law to a degree unsurpassed by anyone else. [This verification] must be made in a clear manner, [must be] openly proclaimed, and must find unanimous agreement by the entire public. [The legislator] must lay down in the law that, should they disagree and quarrel, succumbing to passion and whim, or should they agree to designate someone other than the one possessing virtue and who is deserving, then they would have committed an act of unbelief in God. Designation of the caliph through appointment by testimony is best; it will not lead to partisanship, quarrels, and dissensions.

ذلك عوضا ، وهو أنه يملكها وهى لا تملكه ، [٤٥١] فلا يكون لها أن تنكح غيره. وأما الرجل فلا يحجر عليه فى هذا الباب ، وإن حرم عليه تجاوز عدد لا يفى بإرضاء ما وراءه ويعوله. فيكون البضع المملوك من المرأة بازاء ذلك. ولست أعنى بالبضع المملوك الجماع، فإن الانتفاع بالجماع مشترك بينهما ، وحظها أكثر من حظه ، والاغتباط والاستمتاع بالولد كذلك ، بل أن لا يكون إلى استعمالها لغيره سبيل.

(١٠) ويسن فى الولد أن يتولاه كل واحد من الوالدين بالتربية، أما الوالدة فبما يخصها ، وأما الوالد فالنفقة. وكذلك الولد أيضا يسن عليه خدمتهما وطاعتهما وإكبارهما وإجلالهما ، فهما سبب وجوده ، ومع ذلك فقد احتملا مئونته التى لاحاجة إلى شرحها لظهورها .

[الفصل الخامس]
(هـ) فصل
فى الخليفة والإمام ووجوب طاعتهما ، والإشارة إلى السياسات والمعاملات والأخلاق

(١) ثم يجب أن يفرض السانُّ طاعة من يخلفه ، وان لا يكون الاستخلاف إلا من جهته ، أو بإجماع من أهل السابقة على من يصححون علانية عند الجمهور أنه مستقل بالسياسة ، وأنه أصيل العقل ، حاصل عنده الأخلاق الشريفة من الشجاعة والعفة وحسن التدبير ، وأنه عارف بالشريعة حتى لا أعرف منه ، تصحيحا يظهر ويستعلن ويتفق عليه الجمهور عند الجميع. ويسن عليهم أنهم إذا افترقوا أو تنازعوا للهوى والميل ، أو أجمعوا على [٤٥٢] غير من وجد الفضل فيه والاستحقاق له ، فقد كفروا بالله. والاستخلاف بالنص أصوب فإن ذلك لا يؤدى إلى التشعب والتشاغب والاختلاف.

(2) [The legislator] must then decree in his law that, if someone secedes and lays claim to the caliphate by virtue of power or wealth, then it becomes the duty of every citizen to fight and kill him. If the citizens are capable of so doing but refrain from doing so, then they disobey God and commit an act of unbelief. The blood of anyone who can fight but refrains becomes free for the spilling after this [fact] is verified in the assembly of all. The legislator must lay down the law that, next to belief in the prophet, nothing brings one closer to God, exalted be He, than the killing of such a usurper.

(3) If the seceder, however, verifies that the one holding the caliphate is not fit for it, that he is afflicted with an imperfection, and that this imperfection is not found in the seceder, then it is best that the citizens go along with [the latter]. The determining factor here is [superiority of] intellect and excellence in political management. The one whose attainment in the rest of the virtues is moderate—although he must not be ignorant of them, nor act contrary to them—but excels in these two is more fit than the one who excels in the other virtues but is not foremost in these two. Thus, the one who has more knowledge must join and support the one with the better mind of the two.[3] And the one with the better mind, in turn, must accept the former's support and seek his advice, as was done by ᶜUmar and ᶜAli.[4]

(4) He must then prescribe certain acts of worship that can be performed only in the caliph's presence, in order to extol his importance and make them serve his glorification. These are the congregational affairs, such as festivals. He must prescribe such public gatherings, for these entail calling people to hold fast to solidarity, to the use of the equipage of courage, and to competition. It is by competition that virtues are achieved. Through congregations, supplications are answered and blessings are received in the manner discussed in our statements.

(5) Likewise, among transactions there must be [those] in which the imam participates. These are the transactions that lead to the building of the city's foundations, such as marriage and communal activities. He must then prescribe, in the transactions involving exchange, laws that prevent

(٢) ثم يجب أن يحكم فى سننه أن من خرج فادعى خلافته بفضل قوة أو مال، فعلى الكافة من أهل المدينة قتاله وقتله؛ فإن قدروا ولم يفعلوا فقد عصوا الله وكفروا به، ويحل دم من قعد عن ذلك وهو متمكن بعد أن يصحح على رأس الملأ ذلك منه. ويجب أن يسن أنه لاقربة عند الله تعالى بعد الإيمان بالنبى أعظم من إتلاف هذا المتغلب.

٥ (٣) فإن صحح الخارجى أن المتولى للخلافة غير أهل لها، وانه ممنوّ بنقص، وأن ذلك النقص غير موجود فى الخارجى، فالأولى أن يطابقه أهل المدينة. والمعول عليه الأعظم العقل، وحسن الإيالة. فمن كان متوسطا فى الباقى ومتقدما فى هذين بعد أن لا يكون غريبا فى البواقى وصائرا إلى أضدادها، فهو أولى ممن يكون متقدما فى البواقى ولا يكون بمنزلته فى هذين. فيلزم أعلمهما أن يشارك أعقلهما، ويعاضده، ويلزم أعقلهما أن ١٠ يعتضد به ويرجع إليه؛ مثل مافعل عمر وعلى.

(٤) ثم يجب أن يفرض فى العبادات أمور لاتتم إلا بالخليفة تنويها به وجذبا إلى تعظيمه. وتلك الأمور هى الأمور الجامعة، مثل الأعياد. فإنه يجب أن يفرض اجتماعات مثل هذه، فإن فيها دعاء للناس إلى التمسك بالجماعة، وإلى استعمال عدد الشجاعة، وإلى المنافسة. وبالمنافسة تدرك الفضائل، وفى الاجتماعات استجابة الدعوات، ونزول ١٥ البركات على الأحوال التى عرفت من أقاويلنا.

(٥) وكذلك يجب أن يكون فى المعاملات معاملات يشترك فيها الإمام، وهى المعاملات التى تؤدى إلى ابتناء أركان المدينة، مثل المناكحات والمشاركات الكلية. ثم يجب أن يفرض أيضا فى المعاملات المؤدية إلى الأخذ والإعطاء سننا تمنع وقوع الغدر

treachery and injustices. [He must] forbid unsound transactions where the objects of exchange change before being actually received or paid—as with money-changing, postponement in the payment of debts, and the like.

(6) He must [also] legislate that people must help protect others, their properties and lives—without this entailing, however, that the contributor should penalize himself as a result of his contribution.

(7) As for enemies and those who oppose the law, [the legislator] must decree waging war against them and destroying them—after calling on them to accept the truth—and [decree] that their property and women must be declared free for the spoil. For, when such property and women are not administered according to the constitution of the virtuous city, they will not bring about the good for which property and women are sought. Rather, these would contribute to corruption and evil. Since it is necessary that some people serve others, such people must be forced to serve the just city. The same applies to people that are far removed from acquiring virtue. For these are slaves by nature—as, for example, the Turks and the Negroes and, in general, all those who do not grow up in the noble climes[5] where the conditions, for the most part, are such that nations of good temperament [and] of sound innate intelligence and mind abound.

(8) If a city other than his has praiseworthy laws, the legislator must not interfere with it unless the times are such that they require the declaration that no law is valid save the revealed law. For, when nations and cities go astray and laws are prescribed for them, adherence to the law must be assured. If the adherence to the law becomes incumbent, it might well be the case that to ensure this adherence requires the acceptance of the law by the whole world. If the people of the [other] city that has a good way of life find that this [new] law is also good and praiseworthy and that the adoption of the new law means restoring the conditions of corrupt cities to virtue, and yet [they] proceed to proclaim that this law ought not to be accepted and [they] reject as false the legislator's claim that this law has come to all cities, then a great weakness will afflict the law. Those opposing it could then use as an argument for their rejecting it that the people of that [other] city have rejected it. In this case, these latter must also be punished and war [must be] waged on them; but this war must not be pursued with the same severity as against the people

والحيف. وأن يحرم المعاملات التى فيها غرر، والتى تتغير فيها الأعواض قبل الفراغ من الإيفاء والاستيفاء؛ كالصرف، [٤٥٣] والنسيئة، وغير ذلك.

(٦) وأن يسن على الناس معاونة الناس والذب عنهم ووقاية أموالهم وأنفسهم، من غير أن يغرم متبرع فيما يلحق بتبرعه.

٥ (٧) وأما الأعداء والمخالفون للسنة فيجب أن يسن مقاتلتهم وإفناءهم بعد أن يدعوا إلى الحق، وأن تباح أموالهم وفروجهم. فإن تلك الأموال والفروج إذا لم تكن مدبرة بتدبير المدينة الفاضلة لم تكن عائدة بالمصلحة التى يطلب المال والفروج لها، بل معينة على الفساد والشر. وإذا لابد من ناس يخدمون الناس فيجب أن يكون أمثال هؤلاء يجبرون على خدمة أهل المدينة العادلة. وكذلك من كان من الناس بعيدا عن تلقى الفضيلة فهم ١٠ عبيد بالطبع، مثل الترك والزنج؛ وبالجملة الذين نشأوا فى غير الأقاليم الشريفة التى أكثر أحوالها أن ينشأ فيها أمم حسنة الأمزجة صحيحة القرائح والعقول.

(٨) وإذا كانت غير مدينة ولها سنة حميدة لم يتعرض لها إلا أن يكون الوقت يوجب التصريح بأن لاسنة غير السنة النازلة. فإن الأمم والمدن إذا ضلت فسنت عليها سنة، فإنه يجب أن يؤكد إلزامها. وإذا أوجب إلزامها، فربما أوجب توكيدها أن يحمل عليها العالم ١٥ بأسره. وإذا كان أهل المدينة الحسنة السيرة تجد هذه السنة أيضا حسنة محمودة، ويرى فى تجددها إعادة أحوال مدن فاسدة إلى الصلاح، ثم صرحت بأن هذه السنة ليس من حقها أن تقبل، وكذبت السانَّ فى دعواه أنها نازلة على المدن كلها، كان فى ذلك وهن عظيم يستولى على السنة، ويكون للمخالفين أن يحتجوا فى ردها بامتناع أهل تلك المدينة عنها. فحيئذ يجب أن يؤدب هؤلاء أيضا ويجاهدوا، ولكن مجاهدة دون مجاهدة أهل

utterly in error. Or else an indemnity must be imposed on them in lieu of their preference. [In any case,] it must be enunciated as a truth that they are negators [of the law]. For, how are they not negators when they refuse to accept the divine law which God the Exalted has sent down? If
5 they are destroyed, they would have met their [just] deserts. For in their death there is the destruction of their individual selves, [but there is also] a permanent good, particularly when the new law is more complete and better. It should also be legislated, with regard to these, that, if clemency on condition that they pay ransom and tax is desired, this
10 should be done. In general, he must not place them in the same category as the other [nonbelievers].

(9) The legislator must also impose punishments, penalties, and prohibitions to prevent disobedience to the divine Law. For not everyone is restrained from violating the law because of what he fears of the after-
15 life. Most of these [punishments and prohibitions] must pertain to acts contrary to the law that are conducive to the corruption of the city's order—for example, adultery, theft, complicity with the enemies of the city, and the like. As for the acts that harm the individual himself, the law should contain helpful advice and warning and not go beyond the
20 prescription of obligatory duties. The law concerning acts of worship, marriage, and prohibitions should be moderate—neither severe nor lenient. The legislator must relegate many questions, particularly those pertaining to transactions, to the exercise of individual judgment [of the jurists]. For, different times call for decisions that cannot be predeter-
25 mined. As for the further control of the city—involving knowledge of the organization of guardians, income and expenditure, preparation of armaments, legal rights, border fortifications, and the like—it must be placed in the hands of the ruler in his capacity as caliph. The legislator must not impose particular prescriptions concerning these. Such an impo-
30 sition would be defective, since [conditions] change with time. Moreover, it is impossible to make universal judgments that cover every contingency in these matters. He must leave this to the body of councilors.

(10) It is necessary that the legislator should also prescribe laws regarding morals and customs that advocate justice, which is the mean. The
35 mean in morals and customs is sought in two things. As for the one, involving the breaking of the dominance of the powers [of the passions], this is for the soul's purification and for enabling it to acquire the power of self-mastery so that it can liberate itself from the body untarnished.

الضلال الصرف، أو يلزموا غرامة على مايؤثرونه، ويصحح عليهم أنهم مبطلون. وكيف لا يكونون مبطلين، وقد امتنعوا عن طاعة الشريعة التى أنزلها الله تعالى؟ فإن أهلكوا فهم لها أهل. فإن فى هلاكهم فسادا لأشخاصهم، وصلاحا باقيا، وخصوصا إذا كانت السنة الجديدة أتم وأفضل. [٤٥٤] ويسن فى بابهم أيضا فى أنهم إن أريدت مسامحتهم على فداء أو جزية فعل. وبالجملة يجب ألا يجريهم وهؤلاء الآخرين مجرى واحدا.

(٩) ويجب أن يفرض عقوبات وحدودا ومزاجر ليمنع بذلك عن معصية الشريعة، فليس كل إنسان ينزجرلما يخشاه فى الآخرة. ويجب أن يكون أكثر ذلك فى الأفعال المخالفة للسنة الداعية إلى فساد نظام المدينة، مثل الزنا، والسرقة، وموطأة أعداء المدية وغير ذلك. فأما ما يكون من ذلك مما يضر الشخص فى نفسه فيجب أن يكون فيه تأديب لا يبلغ به المفروضات، ويجب أن تكون السنة فى العبادات والمزاوجات والمزاجر معتدلة لا تشدد فيها ولا تساهل، ويجب أن يفوض كثير من الأحوال خصوصا فى المعاملات إلى الاجتهاد. فإن للأوقات أحكاما لا يمكن أن تنضبط. وأما ضبط المدينة بعد ذلك بمعرفة ترتيب الحفظة ومعرفة الدخل والخرج وإعداد اهب الأسلحة والحقوق والثغور وغير ذلك فينبغى أن يكون ذلك إلى السايس من حيث هو خليفة. ولا يفرض فيها أحكام جزئية. فإن فى فرضها فسادا، لأنها تتغير مع تغير الأوقات. وفرض الكليات فيها مع تمام الاحتراز غير ممكن. فيحب أن يجعل ذلك إلى أهل المشورة.

(١٠) ويجب أن يكون السان يسن أيضا فى الأخلاق والعادات سننا تدعو إلى العدالة التى هى الوساطة. والوساطة تطلب فى الأخلاق والعادات بجهتين: فأما ما فيها من كسر غلبه القوى، فلأجل زكاء النفس خاصة، واستفادتها الهيئة الاستعلائية، وأن يكون

The other, involving the use of these powers, is for worldly interests. As for the use of pleasures, these serve to conserve the body and [allow] procreation. As for courage, it is for the city's survival. The vices of excess are to be avoided for the harm they inflict in human interests, while the vices of deficiency are to be avoided for the harm they cause the city. By "wisdom" as a virtue (which is the third of a triad comprising, in addition, temperance and courage) is not meant theoretical wisdom—for the mean is not demanded in the latter—but, rather, practical wisdom pertaining to worldly actions and behavior. For it is deception to concentrate on the knowledge of this wisdom, carefully guarding the ingenious ways whereby one can attain through it every benefit and avoid every harm to the extent that this would result in bringing upon one's associates the opposite of what one seeks for oneself and result in distracting oneself from the attainment of other virtues. To cause the hand to be thus fettered to the neck [means] the loss of a man's soul, his whole life, the instrument of his well-being, and his survival up to that moment at which he attains perfection [see Qur'ān 17:29].

(11) Since the motivating powers are three—the appetitive, the irascible, and the practical—the virtues consist of three things: [(a)] moderation in such appetites as the pleasures of sex, food, clothing, and comfort, [as well as] other pleasures of sense and imagination;[6] [(b)] moderation in all the irascible passions, such as fear, anger, depression, pride, rancor, jealousy, and the like; [and (c)] moderations in practical matters. At the head of these virtues stand temperance, practical wisdom, and courage; their sum is justice, which, however, is extraneous to theoretical virtue. [But] whoever combines theoretical wisdom with justice is indeed the happy man. And whoever, in addition to this, wins the prophetic qualities becomes almost a human god. Worship of him, after the worship of God, exalted be He, becomes almost allowed. He is indeed the world's earthly king and God's deputy in it.

◆ ◆ ◆

تخلصها من البدن تخلصا نقيا. [٤٥٥] واما ما فيها من استعمال هذه القوى فلمصالح دنيوية. وأما استعمال اللذات فلبقاء البدن والنسل، وأما الشجاعة فلبقاء المدينة. والرذائل الإفراطية تجتنب لضررها فى المصالح الإنسانية، والتفريطية لضررها فى المدينة. والحكمة الفضيلية التى هى ثالثة العفة والشجاعة، فليس يعنى بها الحكمة النظرية. فإنها لا يكلف ٥ فيها التوسط ألبتة؛ بل الحكمة العملية التى فى الأفعال الدنيوية والتصرفات الدنيوية. فإن الإمعان فى تعريفها والحرص على التفنن فى توجيه الفوائد من كل وجه منها، واجتناب أسباب المضار من كل وجه، حتى يتبع ذلك وصول أضداد ما يطلبه لنفسه إلى شركائه، أو يشغله عن اكتساب الفضائل الأخرى، فهو الجربزة. وجعل اليد مغلولة إلى العنق هو إضاعة من الإنسان نفسه وعمره وآلة صلاحه وبقائه إلى وقت استكماله.

١٠ (١١) ولأن الدواعى شهوانية، وغضبية، وتدبيرية. فالفضائل ثلاثة: هيئة التوسط فى الشهوانية مثل لذة المنكوح والمطعوم والملبوس والراحة وغير ذلك من اللذات الحسية والوهمية، وهيئة التوسط فى الغضبيات كلها مثل الخوف والغضب والغم والأنفة والحقد والحسد وغير ذلك، وهيئة التوسط فى التدبيرية. ورؤوس هذه الفضائل عفة وحكمة وشجاعة، ومجموعها العدالة، وهى خارجة عن الفضيلة النظرية. ومن اجتمعت له معها ١٥ الحكمة النظرية فقد سعد، ومن فاز مع ذلك بالخواص النبوية كاد أن يصير ربا إنسانيا وكاد أن تحل عبادته بعد الله تعالى، وهو سلطان العالم الأرضى وخليفة الله فيه.

Notes to the English Text

Translator's Introduction

1. The Metaphysics constitutes the fourth "part," or as Avicenna terms it, "grouping," *(jumla)* of *The Healing.* The first *jumla* consists of the *Logic* with its nine treatises, each referred to as a *fann* ("topic" or "discipline"); the second *jumla* contains the *Physics,* with its eight treatises; and the third consists of the *Mathematics,* with its four treatises. Avicenna also refers to the *Metaphysics* as being the thirteenth *fann* of the theoretical sciences, which are comprised of the *Physics, Mathematics,* and *Metaphysics.*

2. *Isagoge* 1.2. For a translation, with commentary, of the entire chapter, see Marmura, "Division of the Sciences."

3. It is in this context that the expression *al-mawujūd bi mā huwa mawjūd,* as it first appears in *Metaphysics* 1.1 and 2, is translated as "the existent inasmuch as it is an existent," rather than "being qua being." This is partly because of the difficulty of finding in Arabic, lacking as it does the copula "is," an adequate equivalent to the term "being." It is also because of the way Avicenna tends to put things in his endeavor to define metaphysics as a theoretical science in *The Healing.* A key to this is found in his opening comments for the *Isagoge* of *The Healing,* 1.2.12:

> The purpose in philosophy is to know the true nature of all things to the extent that man is capable of knowing. Things that exist are either existing things whose existence is not by choice and action, or else those things that are of our choice and action. Knowledge of things of the first division is called theoretical philosophy, and [knowledge] of things of the second division is called practical philosophy. . . .
>
> The things existing in external reality whose existence is not by our choice and action divide first into two divisions: one consists of things that are mixed with motion; the second, of things that do not mix with motion, for example, mind and God. . . .

We note that Avicenna is speaking about either "things" that "exist" due to our own actions, or "things" that are not due to our choice and action. Of the latter, he is concerned with "things" that have an extramental existence, which divide into "things" that are associated with motion and "things" that are not. He thus sums up his position as follows:

> The various kinds of sciences, therefore, treat of either [(a)] the consideration of the existents inasmuch as they are in motion, both in cognitive apprehension *(taṣawwuran)* and in subsistence and are related to materials of particular species; [(b)] the consideration of the existents inasmuch as they separate from materials of a particular species in cognitive apprehension but not in subsistence; or [(c)] the consideration of existents inasmuch as they are separated from matter in subsistence and cognitive apprehension (ibid., 14).

The concern in metaphysics (so far as expressed in the above passage) is with the class of the extramental existing things that are immaterial to begin with—such as God and mind—and those that become immaterial abstractions when considered in themselves. In the *Metaphysics*, there is a more explicit broadening of the term *al-mawjūd* where it denotes both the mental and the extramental existents. In *Metaphysics* 1.5 Avicenna also distinguishes between affirmative existence *(al-wujūd al-īthbātī)* and proper existence *(al-wujūd al-khāṣṣ)*, which he identifies with quiddity *(al-māhiyya)*. For the most part in the *Metaphysics*, Avicenna is using the term *wujūd* to signify "affirmative existence." Thus, while the translation of the expression *al-mawujūd bi mā huwa mawjūd* as "being qua being" is certainly not illegitimate, its translation as "the existent inasmuch as it is an existent," or for that matter even "the existent inasmuch as it exists" is more in tune with Avicenna's definition of metaphysics as expressed in the Arabic of *The Healing*—the text with which we are concerned.

4. For the centrality of the concept of God as final cause in Avicenna, see Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context.*

5. *Isagoge,* 10.

6. This is how Dimitri Gutas interprets it. See Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 52.

7. Although existence is not an inner constituent of the quiddity, so to speak, it is its necessary concomitant. A quiddity must exist either in the mind, externally, or both in the mind and externally. Nonetheless, considered in itself, it excludes the idea of existence. Thus, to use Avicenna's example, "animality" exists, true enough, particularized in an individual animal. Nonetheless, "[it] itself with another is still itself," and, considered in itself, "animality" excludes the idea of existence.

8. This is the essential pattern of Avicenna's proof from contingency for the existence of God. It has a number of versions in his writings. In the *Metaphysics* the pattern is spread out in various parts and has to be assembled and reconstructed. For this reconstruction and for its a priori character, see Marmura, "Avicenna's Proof."

9. For all of these translations, see the bibliography, under Avicenna.

Book One, Chapter One

1. *Inniyya/anniyya:* In one of its meanings, the term refers to the essential characteristics of a thing that identify it as an individual. (See Goichon, *Lexique,* 9–12). In his *Isagoge,* 1.5 (page 29), Avicenna speaks of *al-inniyya/anniyya al-shakṣiyya*—the individual *inniyya/anniyya* of a thing; and in 1.8 (page 46) it is explained as the individual essence, distinct from the quiddity *(al-māhiyya)* of a thing which is shared by many of a kind. Thus, he explains, while *māhiyya* refers to what pertains essentially to the question of "what" *(mā)* a thing is, the *inniyya/anniyya* refers essentially to the question of "which" *(ayy)* thing it is. This perhaps is the background of the comment of al-Nārāqī (d. 1209/1764) on the title above—namely, that the "n" in *anniyya* could be read as a "y" as well, so that if one were to follow al-Nārāqī's suggestion, the term in the title could, in effect, be read as *ayyiyya* (al-Nārāqī, 3).

The term in Avicenna's writings often refers also to individual existence—hence the distinction between essence and existence is expressed as the distinction between *al-māhiyya* and *al-inniyya/anniyya.* In certain contexts it is best to translate *inniyya/anniyya* as "existence," as in paragraph 10.

Inniyya derives from the emphatic particle *inna,* and is probably associated with the Aristotelian demonstration of the fact—the *burhān inna/anna* in Avicenna's logic (as distinct from *burhān lima,* the demonstration of the reasoned fact—literally the demonstration of the "why"). In *Kitāb al-alfāẓ al-mustaʿmala fī al-manṭiq* (The Utterances Used in Logic), al-Fārābī, after discussing the emphatic particle *inna,* states that "sometimes the existence *(al-wujūd)* of the thing is called its *inniyya,* sometimes the essence [or possibly entity] *(dhāt)* of the thing is called *inniyya,* and sometimes, likewise, the substance *(jawhar)* of a thing is called its *inniyya*" (page 45).

Scholarly discussion of this term is extensive. The substantial article by d'Alverny, "Anniyya-Anitas," offers a comprehensive critical review of various interpretations of the term by nineteenth and twentieth century scholars. It emphasizes its medieval and renaissance Latin translations. Of special interest is the discussion of the use of the term in chapter 4 of *Risāla aḍḥawiyya fī amr al-maʿād,* Avicenna's treatise on the hereafter for which d'Alverny gives a fine French translation.

Avicenna's language in this chapter suggests that the term *anniyya* derives for him (at least in this discussion) from the first personal pronoun *anā,* "I," in the same way the term *huwiyya,* "haecceity," derives from the third personal pronoun, *huwa.*

2. *Al-ʿilm al-ṣūriyy wa al-taṣdīqiyy:* Knowledge consisting either of concepts or of declarative statements open to assent or denial.

3. Literally, "through things that are not that they are *(hiya hiya)* in being."

4. *Raʾy:* In the medieval Arabic version of Aristotle's *Metaphysics, raʾy* is given as the translation of the Greek theoria.

5. Avicenna makes this distinction between theoretical and practical knowledge at the beginning of the *Shifāʾ,* in *Isagoge,* 1.2 (page 12).

6. This division of the sciences is also discussed in *Isagoge,* 1.2 (page 12).
7. Avicenna, *Demonstration,* 2.7 (page 166).
8. *Inniyyat Allāh:* See n. 1 above.
9. *Wujūd:* The term normally used for "existence."
10. Here, *quwwa* and *fiʿl* as metaphysical terms translate normally as "potency" or "potentiality" and "act" or "actuality." (In Avicenna's psychological discussions *al-quwwa* normally translates as "faculty," but in certain contexts also as "potentiality.") For Avicenna's discussion of some aspects of the evolution of various meanings of the term *quwwa,* see 4.2.1–5.
11. Avicenna acknowledges that observation of a constant association of events does not lead to affirming a causal connection between the associated things. Elsewhere—in *Demonstration,* 1.9 (pages 95, 96); 3.5 (page 223); 3.8 (pages 249–50)—he argues that, in addition to what is observed, there is a hidden syllogism to the effect that if the observed regularity of the past had been coincidental or accidental, it would not have continued always or for the most part.
12. *Mashhūr* (not *mashshūd,* as given in text): That is, belonging to the class of generally accepted statements that are not necessarily always true.

Book One, Chapter Two

1. That is, from having their existence as their subject.
2. Avicenna speaks in places of the primary intelligibles as the self-evident truths received without mediation from the active intellect. The secondary intelligibles are those arrived at through syllogistic inferences that presuppose—and therefore depend on—the primary. But Avicenna also speaks (in the *De Interpretatione,* for example) of the primary intelligibles as those that are first abstracted from what is perceived by the senses and the secondary intelligibles as those that are inferred from them.
3. The subject matter of logic is not the status of quiddities in their role, so to speak, as existents in the mind, but rather "inasmuch as they are predicates, subjects, universals, particulars, and other things that occur to their meanings" (Avicenna, *Isagoge,* 1.4 [page 22]). When Avicenna speaks of things having an intellectual existence that is either immaterial or attached to matter, he is speaking of intelligibles having as their object (a) that which is totally immaterial—as with God and mind; (b) that which is necessarily mixed with a specific kind of matter—as with human beings; or (c) mathematical objects that in external reality always exist with matter (though not always with a specific kind of matter) but which, in the mind, are abstracted from any specific kind of matter. In the case of (b), though we have an intellectual concept of man that includes the concept of matter, this is already simply a concept in the mind—an intelligible. As a concept, humanity is attached to a specific kind of matter; but, as a concept, this matter is now noncorporeal. See *Isagoge,* 1.2 (page 13).
4. *ʿAwāriḍ* (plural of *ʿāriḍ*): That which occurs to something, but not necessarily in a temporal sense of "occur"; used rather than *aʿrāḍ,* the plural of

ʿaraḍ (accident). In certain contexts, however, the term carries with it the idea that what occurs to something is an accident—as, for example, when Avicenna, in *Metaphysics,* 3.10, speaks of the relative as an accident.

5. *Inniyyatihi:* See 1.1 n. 1 above.

6. Existence is not a genus and hence, strictly speaking, has no species.

7. *ʿAwāriḍ:* Here Avicenna is using the term in the sense of accidents.

8. *Aʿrāḍ:* Meaning "accidents." Here Avicenna is using the term in a very general sense that includes *ʿawāriḍ,* meaning "the occurrences [a thing undergoes]."

9. Alternatively, "the whole of existence" or "all of existence."

10. That is, principles common to all the paths followed by each.

11. *Irāda:* The term usually means "will" or "volition," but in this context it refers to what is wanted or desired.

Book One, Chapter Three

1. *Martaba:* As the context dictates, this is best translated as "order"—that is, the order in which it is studied or learned, rather than its "level" or "rank."

2. Avicenna, *Demonstration,* 2.1 (pages 117–20).

3. Reading *waḍʿan,* not *wasfan,* which means, literally, "by position."

4. More literally, "demonstration of the 'that'" and "demonstration of the 'why.'"

5. *Taʿalluq:* Meaning "dependency" here, rather than "connectedness" or "connection."

6. The faculty that, for Avicenna, exists in both animals and humans. In animals it is the faculty which enables an animal to discern a notion or meaning *(maʿnā)* in another animal, the usual example being the ewe's discernment of enmity in the wolf. In humans, it is a thinking faculty that operates on the particular, concrete level and is strictly incapable of abstract thought—that is, abstract thought in the purest sense. There is, however, a measure of abstraction undertaken by this faculty—namely, separating some quality from the matter in which it inheres and making a judgment that is not sound. For example, one might see a yellow substance and judge it to be honey and, hence, sweet. It also partially abstracts mathematical quantities or figures. Thus, in this instance Avicenna holds that, since number can be found in natural things, a "mode of" abstract being can occur to such a faculty. See *Psychology,* 2.2 (pages 52–53); 4.1 (pages 147–48); *Isagoge,* 1.2 (pages 13–14); *Proof of Prophecies,* 56 ff. See also Black, "Estimation in Avicenna."

Book One, Chapter Four

1. *Amkana:* A more literal translation as "it is possible," which loses something of the nuance of the use of the term in this context, would be as follows: "In the case of [an accident] where it is possible to think it to be a substance when it is not, we will demonstrate its accidentality."

2. Literally, its "accidentality."

3. *Al-aʿyān al-juzʾiyya:* That is, particulars existing outside the mind.

4. *Mufāriqa li al-aʿyān:* In certain contexts, *aʿyān* can be translated as "existents in the concrete," as long as this does not convey the idea that these are only physical existents. The celestial intellects and souls have such an existence. The question Avicenna is raising in the above passage is whether the universals are Platonic forms having an existence independent of particulars both of the soul and external to the soul. For *ʿayn/aʿyān,* see also Goichon, *Lexique,* 257–58.

5. Literally, "and what follows their course."

6. *Al-huwa huwa:* Literally, "the he that is he," or "the it that is it." The term *huwwiyya*—haecceity—relates to this expression.

Book One, Chapter Five

1. *Maʿānī,* the plural of *maʿnā* (the *intentio* of the medieval Latin translations of Avicenna): Translated as "meaning," "idea," "notion," "signification," or "concept," depending on context.

2. Strictly, "for, just as . . . ," complemented by "similarly. . . ." This is a very lengthy, involved, complex sentence. A translation that follows the original structure would read something like this: "For, just as in the category of assent, there are primary principles found to be true in themselves, causing [in turn] assent to other propositions—[principles of such a nature that,] if the expression designating them does not occur to the mind or is not understood, it would be impossible to know whatever is known through them—[this,] even though the informative act striving to bring them to mind or explain the expressions designating them is not engaged in an endeavor to impart knowledge not [already] present in the comprehension of what the speaker intends or upholds (something that may occur through things which, in themselves, are less evident than the things intended to be made known but which for some cause or some expression have become better known); similarly, in conceptual matters, there are things which are the principles of conception that are conceived in themselves."

3. *Fī bāb al-taṣdīq:* The category of declarative statements to which the values of truth and falsehood are applicable.

4. The Muʿtazilite theologian Abū ʿAlī al-Jubbāʾī (d. ca. 915) argued that we can refer to God as a "thing" because "the thing is that about which information is given." Al-Ashʿarī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn,* 519.

5. For Avicenna, existence is a necessary concomitant of "the thing" but is not identical with it. It is a necessary concomitant because it would be meaningless to use the term "thing" if existence—whether mental or extramental—is not necessarily associated with it. This point becomes central in what follows when Avicenna rejects the Muʿtazilite notion that "nonexistence" is "a thing."

6. This is the *esse proprium* of the medieval Latin translations. In this historically significant passage and the discussion that follows, Avicenna identifies the "proper existence" of something with its quiddity, differentiating it from what he calls "affirmative existence." Entailed in this is the distinction between quiddity and "thatness," *al-māhiyya wa al-inniyya*—in effect, essence and existence

(see 1.1 n. 1 above). In *Isagoge,* 1.2 (page 15), he states that quiddities exist either in external reality or in the mind but that they have a consideration in themselves simply in terms of what they are, where the idea of existence—or, to be more precise, of affirmative existence—is excluded. Existence is not included as a constituent of quiddity. And in *Isagoge,* 1.6 (page 34), he also states that "the triangle has as a necessary concomitant that the sum of its three angles should equal two right angles, not by reason of the two [kinds] of existence [that is, mental and extramental] but [simply] because it is a triangle."

7. *Al-aʿyān:* See 1.4 nn. 2 and 3 above.

8. Avicenna is not contradicting what he said earlier. What he denied at that point is not the truth of this statement, but the idea that it constitutes a definition of "the thing."

9. Avicenna views this as an absurd position since, in his estimation, in order to speak meaningfully about nonexistence, one must have a "thingness" in mind to which there is reference. This discussion of nonexistence is directed at a Muʿtazilite view, attributed to al-Shaḥḥām (d. ca. 845), that nonexistence is "a thing"; see al-Ashʿarī, *Maqālāt,* 161, 522–23. For an exposition of this Muʿtazilite doctrine, see al-Ghazālī, *Incoherence,* 216.

10. This analysis is closely related to Avicenna's discussion of relations, below (3.10), where the no-longer-existent past and the not-yet-existing future events can nonetheless have their conceptions existing in the mind.

11. Here, Avicenna has as his target another Muʿtazilite doctrine, the doctrine of "states" *(al-aḥwāl)* intended as a solution to the problem of affirming God's eternal attributes without infringing on His utter unity—a doctrine associated with the Muʿtazilite theologian Abū Hāshim al-Jubbāʾī (d. ca. 933). According to this doctrine, when one describes God as a knower, for example, what is being affirmed is simply a state that differentiates Him from a nonknower. This state can only be understood in terms of the divine essence, but it is not a positive attribute, an ontological entity. Accordingly, it would be improper to speak of it as either existing or nonexisting.

12. Avicenna, *Syllogism,* 16 ff.

13. There are uncertainties about what Avicenna means in this entire argument. Commentators have disagreed in interpreting it. See, for example, Muḥammad Mahdi Narāqī (d. 1764), *Sharḥ al-ilāhiyyāt min kitāb al-shifāʾ,* 284–94. The argument and what follows it are directed against the Muʿtazilite explanation of how bodily resurrection takes place. In the statement in the preceding paragraph that "the nonexistent can be brought back into existence because it is the first thing about which information is given in terms of existence," Avicenna is in all probability referring to the Muʿtazilite doctrine that nonexistence is a "thing" to which existence occurs as a state and that, as such, it is the thing about which information concerning its coming into existence after nonexistence is first given. The sentence that comes immediately after the one just cited, commencing "This is because . . . ," at first suggests that it is Avicenna who is arguing against the first sentence. But on closer scrutiny this seems an unlikely interpretation, and the statement is probably better understood as a continuation of the Muʿtazilite argument that what is resurrected is

not a replica of what had existed, but an actual return of the very same thing. (Avicenna, it should be noted, insists that what is supposed to be returned to existence can only be a replica. See *Mubāḥathāt,* 1131–32). But the Mu^c^tazilite position is impossible. It means, in effect, that that which at one stage had no relation to existence—whether mental or extramental—becomes an existent. Avicenna's position becomes clearer as he goes on to argue that past events, by their very definition of being past events, cannot become present events.

14. More literally, "as having correspondence with an existent by reason of some accident or another." In *Al-Ta^c^līqāt,* 132, Avicenna refers to the Mu^c^tazilite doctrine that time is "nothing but an accident."

Book One, Chapter Six

1. In the case of nonexistence, the cause would be the absence of a cause.
2. This translation follows the vocalization given in the Cairo edition as *bu^c^dun.* Reading *ba^c^du,* "yet," is also possible.
3. Literally, "thing."
4. This second alternative is given (at the beginning of paragraph 13 below) after a series of conditionals that form part of the first alternative is given. The structure becomes complex, and for the sake of clarity I have altered it. A more literal translation would be as follows: "This is because the existence of each of the two and its true nature would consist either [(a)] in their being with [each] other, whereby the existence of [each] in itself would not be necessary, becoming thereby possible and, hence, becoming caused (its cause, as we have stated, would [then] not be equivalent [to it] in existence [and] as such, its cause would be something else; and, hence, [the existent] and its cause would not be the cause of the relation between the two, but [the cause would be] that other [existent]); or [(b)] it would not [consist] in so being, in which case . . ."
5. *Al-wujūd al-khāṣṣ:* See 1.5 n. 6 above.

Book One, Chapter Seven

1. Alternatively, "in itself."
2. *Huwa al-fardu wa ghayryhu zawjun tarkībiyyun:* Literally, "He is the odd, and [every] other a composite, even." In this last sentence, *fard* and *zawj* are the terms for odd and even numbers, respectively. By using such terms, Avicenna is emphasizing the singularity and simplicity of the Necessary Existent.

Book One, Chapter Eight

1. Avicenna, *Demonstration,* 2.5 (page 155).
2. To be in itself a syllogism, as the subsequent discussion indicates, means to have premises that are themselves true and, hence, a conclusion that is not only valid but also true.
3. *Qiyās bi al-qiysās:* This is Avicenna's peculiar wording and there is uncertainty as to how it should be translated. What Avicenna is referring to is an argument that has the form of a syllogism but does not meet the requirement

of a true syllogism, where the premises are themselves true and are better known than the conclusion, and where the conclusion is valid. As shown in the discussion that follows, this type of argument is used in a debate where the one being debated admits the truth of the premises (regardless of whether or not they are true) and the conclusion drawn from them.

4. Literally, "that are in themselves true." This literal rendition may give the impression that Avicenna is speaking only of self-evident truths. This is not the intention. Rather, he is speaking of premises that "are themselves true," regardless of whether or not they also happen to be self-evident.

5. Literally, "if it is admitted."

6. Admitted, that is, because they are true.

7. That is, they are admitted because they are themselves true and are "prior" in the epistemological sense of being better known than the conclusion.

8. That is, as opposed to a universal science.

Book Two, Chapter One

1. More literally, "The second is the existent that is not, with this description, in any other thing."

2. Hence, Avicenna does not agree with the *kalām* doctrine developed early by the Muʿtazilites that one accident does not inhere in another.

3. A more literal translation would be "as a whole."

4. Avicenna, *Categories*, 1.4 (page 28ff.).

Book Two, Chapter Two

1. Avicenna, *Physics*, 3.3 (page 184 ff.). For a discussion of Avicenna's critique of atomism, see Marmura, "Avicenna and the Kalām," 183–94.

2. *Rasm:* "Description," giving the properties of a thing but not, as with "definition" *(ḥāadd)*, its essential nature. See 3.5 n. 2 below.

3. More literally, "receptive of what we have said [with respect] to hypothesizing the three dimensions."

4. Avicenna, *Categories*, 3.4 (page 113ff.).

5. Avicenna is referring here to the atomism of Democritus and his school. In *Physics*, 3.4 (pages 184–85, 186–87), Avicenna points out that Democritus and his school, unlike other atomists (those in Islam, for example) who insist that an atom by itself is not a body but a constituent thereof, regard the individual atom (which differs in shape from other atoms) as a body. Avicenna criticizes and rejects both atomic theories.

6. *Tawahumman* (an adverbial form of the verb *tawahhama*): In Avicenna's technical terminology, this means "to exercise the faculty of estimation"; but sometimes it is used less technically to mean, in an ordinary sense, "to imagine." The usage here is in the technical sense and refers to the estimative faculty.

7. *Juzʾ:* "Part"—meaning "the indivisible part" or "the atom," as distinct from *qism,* meaning "a part [of something]."

8. Reading *fa kullu ittiṣāli buʿdin,* not as vocalized in the Cairo text: *fa kullu ittiṣālin buʿdun* (every connection is a dimension).

9. Avicenna, *Categories*, 3.4 (page 114 ff.).
10. Reading *fa qad ḥaṣala baʿda ākhara*, not *fa qad ḥaṣala buʿdun ākharu*.
11. Avicenna, *Demonstration*, 1.10 (pages 99–105).
12. Here *tawahammnā* seems to be used in a general, ordinary sense. See n. 6 of this chapter, above.

Book Two, Chapter Three

1. That is, prime matter, which for the Aristotelians underlies all material things and is known through abstraction but which has no existence by itself without form.
2. *Wujūd khāṣṣ:* This is not to be confused with proper existence, which is identical with quiddity (see 1.5 n. 5 above).
3. *Wujūduhu:* The masculine pronoun *hu* refers to the masculine *jawhar* (substance) in the sentence immediately preceding.

Book Two, Chapter Four

1. What follows is a refutation of the second alternative—namely, that "the connection between the two is between two things equal in existence." What is denied is that they are the simultaneous effects, "equal in existence," of one cause—not that they are both caused by a third thing. But, as the argument proceeds, the third thing—the cause of both—causes one directly and causes the other through the mediation of the first, so that the two are not "equal in existence," but one is the proximate cause of the other. Avicenna's language could have been clearer, but the argument is not impossible to follow.
2. See, for example, *Demonstration*, 1.7 (pages 79–80), where the example of two effects of the same cause is given and where, in effect, the denial of one effect means the denial of the other.
3. Implicit here is the idea that the removal of this third thing would in turn necessitate the removal of the second. This point becomes explicit as this alternative is discussed.
4. What is denied here is not that their removal is caused by the removal of the third thing, which is their cause; what is denied is that their removal follows simultaneously from the removal of the cause, not sequentially. (It should be emphasized that the sequence here is not temporal but in the order of existence.) Thus, A causes both B and C, but A causes C through the mediation of B. If A is removed, then B is also removed; and the removal of B causes the removal of C.
5. The alternative is false only as explained in the note above.
6. Origination for Avicenna is not *ex nihilo* but presupposes a preexisting substratum.
7. More literally, "in setting up this matter."
8. *Jawhar:* Normally rendered as "substance," but "essence" is more appropriate here.
9. Reading the verbs vocalized as *yulḥiquhā* (not *yalḥaqahā*) and *yulzimuhā* (not *yalzamahā*), the feminine possessive pronoun *hā* referring to the feminine noun *aʿrāḍ*, "accidents."

Book Three, Chapter One

1. Discussed in both the *Isagoge* and the *Categories* of Avicenna.

2. The term *ʿāriḍ* in this context carries with it the connotation that what is occurring is an accident. The relative, as discussed by Avicenna in chapter 10 of this book, is an accident.

3. *Fiʿl:* An "act" or "action," which can mean either the agent's activity, the object, or the action received. Here, the opponent is using it in the sense of the reception of action. Avicenna concedes this meaning for the sake of argument but argues that it does not make any difference to the point he is making. The text has no vowels, and the Arabic for "act" can be read as *faʿl* where it refers to what is performed, its nuance hence being toward the action received. It is doubtful that Avicenna intended it as *faʿl.* The ambiguity is essential to the brief discussion above.

4. *Al-kumūn:* The doctrine in medieval Islam associated with the Muʿtazilite theologian al-Naẓẓām (d. ca. 840), according to which God creates latent properties in things that manifest themselves thereafter without the necessity of further divine intervention.

5. Avicenna does not identify this group. In *Physics,* 3.3 (page 184), he speaks of those atomists who regard the atom as an indivisible line, a doctrine attributed to Plato. See Furley, *Two Studies,* 104–8. Whether or not Avicenna identifies those who hold the atom to be the indivisible line with those who hold it to be the point is not clear.

6. Literally, "in that thing."

Book Three, Chapter Two

1. *Bi al-tashkīk:* This is not the use of one word that has different meanings (as in, for example, *ʿayn* meaning both "a spring of water" and "an eye"). Rather, it is a word that has the same meaning but differs in priority and posteriority, as explained more fully above—in *Physics,* 1.2 (page 96), for example—but also in its essential and accidental usage, as seen from what follows in the next paragraph.

2. *Al-bāb al-awwal:* "The first topic," "the first section," "the first chapter." The reference here is not entirely clear; it is doubtful that it means the first chapter of book 3, since there is nothing in it to indicate this. The *bāb* may simply mean the topics or classifications that Avicenna had just discussed. If so, the first of these would be the generic one, where the division he seems to have in mind—and this is not certain—is that of the remote genus that has a parallel with the remote species, although they differ. In *Isagoge,* 1.12 (page 70), he writes:

> Know that things that in nature are the genera of genera are more than one and finite, as will become clear to you, but in themselves are infinite in potency. As for the things that are the species of species, those that are retained in nature are finite, but in themselves are infinite in potency. For the species of the species of many categories (to which you will be coming later on) are infinite, as in the case of the species of the species of quantity, quality, position, and others. As for

individuals, these are finite with respect to generation, priority, and posteriority. But the sensible among them that are restricted within a limited time are necessarily finite.

3. In this section Avicenna is referring to the particulars in the celestial realm, where each particular is the only member of its species. See *Demonstration,* 2.4 (page 144 ff.); *Metaphysics,* 5.1; but especially *Metaphysics,* 8.6, where Avicenna discusses the question of God's knowledge of particulars and argues, in effect, that the celestial entities, inasmuch as each represents the sole member of its species, are in a sense known individually by God. This knowledge, however, is not extended to the particulars in the terrestrial world for the very reason that each species in this realm has many instances. In the terrestrial realm, according to Avicenna, God knows the species—the universal—but not its individual instances.

4. The text gives *infirāj ʿalā zāwiya,* but the *ʿalā* suggests that the expression could read *inʿirāj ʿalā,* "swerving onto an angle." In either case, what is intended is a uniform spherical body, a polygon, or a surface that is not serrated.

5. *Al-kathriyya:* Strictly, "being multiplicity."

6. Literally, "the nature to which unity occurred."

7. *Munāsaba.*

8. *Idhā.*

Book Three, Chapter Three

1. *Badiyyan:* "Initially," "to begin with," not as a result of sense perception or the requirement of a prior intellectual principle—though, as the text goes on to indicate, a prior imaginative principle may possibly be needed.

2. See the opening section of *Metaphysics,* 1.5 above. There, oneness is not included as an example of primary concepts, but it is affirmed as such in this chapter.

3. Literally, "Our making known."

4. *Tanbīhan:* For Avicenna, we may know things and yet not be aware that we know them. An act of "alerting," of "directing attention," of "awakening" makes us conscious of this knowledge. For a discussion of this aspect of Avicennan epistemology, see Marmura, "Avicenna's 'Flying Man' in Context."

5. In other words, we do have the concept of unity as an intelligible in the mind, but we do not conceive its presence there. The act of defining oneness in terms of multiplicity—an act of the imagination that has no rational validity—serves to alert us that oneness already exists as an intelligible in our minds, "as one of the first principles of conception."

6. Alternatively, "in [terms of] themselves," or "in themselves."

7. This is the case because accidents can only exist inhering in substance.

8. What Avicenna seems to be saying here is that unity would be, by definition, that which is indivisible, and not simply something that does not divide. Indivisibility, in other words, would not be merely a necessary concomitant of unity, but its essential defining characteristic.

9. Literally, "the reality of unity is an accidental meaning."

Book Three, Chapter Four

1. *Maqādir:* Determined, measured quantities; sometimes, "amounts."
2. See, for example, *Categories*, 3.4 (page 112ff.). What Avicenna means by "body in the sense of form" is body in its general definition as that which is receptive of the three dimensions, without reference to any particular body. Ibid. (page 113, lines 9–11).
3. In *Metaphysics,* 2.3–4 above.
4. That is, not even in the estimation.
5. That is, the surveying never terminating.
6. What Avicenna seems to be saying is that it is a relation by virtue of its being measure—a relation, however, in the absolute sense of the term: that is, of being related to something, but not in the restricted sense of relation as a category. Put in another way, measure falls within the category of quantity and not the category of relation, although, as measure, it is also always a relation.
7. *Categories,* 4.3 (page 143ff.).
8. That is, in the sense of being a relation.
9. *Dhāt:* In this instance, "entity" rather than "essence." In *Physics,* 2.5 (page 200, lines 10–11), arguing against the atomists, Avicenna states, "We do not concede to them that the accident is of a real nature *(min ḥaqīqatihi),* that it should have an entity *(dhāt)* equivalent to the entity of the receptacle, spread in it, coinciding with it *(muṭābiqa lahu).*" The language here is spatial.
10. It appears in various places and contexts, often in passing, usually when accidents or composite corporeal substances are discussed. See, for example, *Physics,* 1.6 (pages 34, 37, 50), and n. 9 of this chapter, above.
11. *Al-miqdāriyya:* Literally, "measureness."
12. See above, 1.5.24–25.
13. *Tawahhuman:* The reference is to the estimative faculty, not the imaginative faculty.
14. The fourth being time.
15. More literally: "For we mean, by the equality and inequality that make measure known, this meaning."

Book Three, Chapter Five

1. *Awāʾil.* One of the concerns of this chapter is the question of what constitutes the first number: the one or the two.
2. *Rusūm,* plural of *rasm:* "Discourse composed from a thing's genus and its necessary concomitants," as Avicenna defines it. (See Goichon, *Lexique,* 143.) Although *rasm* can identify a thing, it is distinct from definition. Thus, "Man is a rational animal" is a statement of definition; "Man is a featherless biped" is a *rasm.*
3. *Waḥda:* In this context, "oneness" rather than "unity."
4. That is, the smallest collection of indivisible odd ones.
5. The Cairo text has *naʿudduhā,* meaning "we enumerate it," corrected as *yaʿudduhā.* The argument above is that, since the smallest of ones is three, the ones cannot be used to enumerate the two.
6. Literally, "the utmost."

Book Three, Chapter Six

1. *Categories,* 2.7 (page 241ff.). The four kinds of opposition, as mentioned on pages 242–43, consist of contradiction (horse and not-horse), negation (A is a horse and A is not a horse), contraries (such as odd and even, blindness and sight), and those in the category of relation (fatherhood and sonship).

2. More literally, "annuls [the fact] that this unity would come about by it."

3. *Min sha'nihi:* Meaning "whose affair," "whose function," "whose task," or sometimes, perhaps, "that in whose nature it is to be," or, in certain contexts, "that which has the prerogative of." A more literal translation in this instance would be something like "whose affair/function/task pertains."

4. Again, *min sha'nihi.* See n. 3 immediately above.

5. *Malaka:* In psychology, *habitus,* when referring to a certain level or levels of being a potential intellect; perhaps best rendered as a "positive disposition."

6. Again, *min sha'nihi.* See n. 3 of this chapter, above.

7. *Yakūn:* Here Avicenna uses "to be," rather than the stronger "to exist" *(yūjad).*

8. *Fa yakūnu innmā yuʿqalu:* In the translation, the *fa yakūnu* is taken to refer to that "whose 'role' is to be." Alternatively, it could refer to privation, in which case the sense would be that privation would not be apprehended in itself but "in terms of [what has] possession"—that is, privation would be apprehended only as the negation of its opposite.

9. More literally, "to render possession [itself] to be unity and to render plurality [itself] to be privation."

10. The reference seems to be to what has been just discussed—namely, the contradiction in regarding the opposition of the one and the many as an opposition of possession and privation. A more literal translation of the sentence above would be as follows: "There would then occur, by way of the impossible, what would occur in [the manner] we have said [it would occur]."

11. See, for example, *Categories,* 4.3 (pages 145–46). The quiddity of the roof, for example, is not predicated with respect to the wall, even though the roof exists by reason of the wall. Roof and wall, however, can have the relation of being predicated with respect to each other. This can be as a *nisba,* a one-sided relation, the roof having the relation of resting upon the wall; but a roofless wall may not be related in any way to a roof. However, the wall can have the relation of being rested upon, so that roof and wall are related, one having the relation of resting upon, the other of being rested upon. But, while this is the case, this relationship is not the defining characteristic of either.

12. *Bi al-waḍʿ:* The reference here is to some standard unit of measure agreed on for practical purposes.

13. *Qarība ilā al-wujūd:* What Avicenna seems to have in mind is the definition of the heavenly circular motion as being a continual process of change toward actuality—that is, the process of actualization that is never fulfilled as a "stable" actuality, so to speak—such that it is, in this sense, forever close to "stable" existence, renewal, and division.

14. That is, the one conventionally set down; see n. 12 of this chapter, above.

15. See al-Fārābī, *Kitāb al-mūsīqā al-kabīr* (The great book on music), 260. I owe this reference to Dr. George D. Sawa.

16. Literally, "it is possible that the other. . . ."

17. *Yakīlu kulla shay'in:* With the verb in the active, this is clearly a variant expression of the dictum "Man is the measure of all things," associated with Protagoras, who seems to be the individual to whom Avicenna is referring.

18. *Muḍāyifan:* "Being related"; not *muḍāfan,* which would translate as "related."

19. *Categories,* 4.2 (pages 134–43). The main theme of this discussion is that measure as such has no contrary. In the case of the relations "greater" and "smaller," a part in each of the related things must equal a part in the other. Without this, one would not be greater or lesser than the other—there could be no inequality. Avicenna does not agree, therefore, with those who maintain that "it is not necessary that there should be an existing equal between them."

20. Reading *wa ashyā'a,* as given by a number of manuscripts, not *bi ashyā'a,* as given in the body of the text, where the entire sentence would translate: "Its privation in the point, unity, color, and mind is not [a privation] in things that have no measurement, but in things that have measurement and quantity." The syntactical structure of this version is *laysa . . . bi ashyā'a.*

Book Three, Chapter Seven

1. More literally, "no doubt about their existence takes place."

2. The intricate and lengthy argument that follows has the following form: If (A) qualities are substances, then they would have to be either (B) bodies or (C) not bodies. It is taken as true that they are not (B) bodies. Avicenna finds that there is no need to argue this point. Then, through a series of disjunctive proofs (embodying other forms of argument), he argues that C is false. Hence, if A, then neither B nor C. A is therefore false.

3. The preceding verb, *yantaqil,* is in the masculine. Its subject is a singular masculine, the hypothesized *jawhar* of the arguments.

4. *Bi inqilāb 'aynihi:* That is, a change in its concrete existence—its existence outside the mind—from what it is to something else.

5. *Ṣiḥḥat wujūdihi:* Literally, "the correctness/soundness of its existence."

6. This is included in Avicenna's refutation of transmigration. See *Psychology,* 5.4 (pages 202–7).

Book Three, Chapter Eight

1. Literally, "there is in it a seeming difficulty." *Shubha*—literally, "doubt" or "suspicion"—has different nuances in different contexts and can translate, for example, as "ambiguity" and "sophism." The general idea is that it is a difficulty that can be resolved.

2. *Fī al-a'yān:* Sometimes translated as "concrete existence," meaning an existence outside the mind and independent of it but not necessarily a physical existence. The celestial souls and intellects have such an independent existence,

and so does the human mind itself, as will be seen in the third paragraph below. See also 1.4 nn. 3 and 4 above.

3. *Fa al-ʿaql ayḍan min al-aʿyān:* See n. 2 immediately above.

4. That is, if motion is a quiddity that is the perfection of what is potential in every place wherein it is found, but it is subsequently found in the soul without this characteristic, then the reality or true nature of this quiddity would be different in these two places. This, however, is not the case, because it is not the perfection of what is potential in every place wherein it is found, as is illustrated by the example of the magnet that follows.

5. *Fī al-aʿyān: Al-aʿyān*, in the plural, affects the grammar of the sentence. A possible translation of *al-aʿyān* here would be "in external things," in which case a more literal translation would be as follows: "it would exist in external things at one time [as] an accident and at one time [as] a substance, whereby in external things it would need some subject and in them *(fīhā)* not need a subject at all."

6. The feminine ending in *bihā* refers to *dhātahā*, the essence of the separate celestial entity.

7. *Psychology*, 2.2 (pages 50–52) and 5.5 (pages 209–10).

8. *Metaphysics*, 5.1 and 5.2.

9. That is, the separate celestial intelligences.

10. *Lā dhawātahā:* Alternatively, "not their entities"; preferable to "not their essences," which is also possible.

11. *Metaphysics*, 7.2 and 7.3.

12. That is, even if one supposes for the sake of argument that there are separable Platonic forms and separable mathematical entities.

13. That is, the cognitions that we have of the separable celestial principles.

Book Three, Chapter Nine

1. The chapter embodies a critique of atomism and complements Avicenna's critique of atomism in *Physics*, 3.3–5. For a discussion of some aspects of Avicenna's criticism of atomism in both the *Physics* and in this chapter of the Metaphysics, see Marmura, "Avicenna and the Kalām," especially pages 183–94, for the discussion of atomism.

2. *Mutaʿalliqa:* This may also translate as "connected" or "related," but the connection or relation here is that of dependence.

3. In addition to the reason that immediately follows for the geometer's inability to demonstrate their existence, there also seems to be the implicit notion that demonstrating their existence is not the task of the geometer, but of the philosopher, either in physics or (as in this case) in metaphysics.

4. Literally, "its existence would be true," or "its existence would be correct." The point here is that the existence of the circle is a necessary condition for the existence of the triangle.

5. Literally, "if the circle is correct" or "if the circle is true." Avicenna is here speaking of the existence of circles in the physical world. Very much the Aristotelian in his philosophy of mathematics, he rejects any idea of Platonic

mathematical entities. (See Avicenna's criticism of Platonism in *Metaphysics,* 7.2–3). The geometer's circle is a partial abstraction by the estimative faculty of circles that exist in sensible matter. This need not exclude the existence of "perfect" circles in material things, a notion rejected by the atomists. See Avicenna's *Isagoge,* 1.2 (pages 12–13); and Marmura, "Avicenna on the Division of the Sciences," 239–51.

6. Literally, "the existence of his indivisible part."

7. Literally, "to complete."

8. Avicenna is arguing in terms of the atomists' premise that the circumference of the sensible circle (which is not in reality a true circle) consists of indivisible parts where, unlike the Aristotelian circle, the circumference is not infinitely divisible (in potentiality). Hence, in principle, the operation can be repeated with each and every part.

9. Literally, "those parts"—that is, if I read Avicenna aright, those that form the circumference of the circle.

10. Literally, "from all"; the "all" (in the feminine) must refer to the indivisible parts, not the surface (in the masculine), the intention being, as I read Avicenna, "from any," as I have it in the translation. But the wording leaves much to be desired. This whole passage suffers from ambiguity.

11. The assumption is that the notches are always subject to being filled. According to Avicenna, as will be seen shortly, if one accepts the vacuum of the atomists for the sake of argument and hence accepts the existence of empty space between atoms, this space can always be filled.

12. As I read this, it is in principle divisible, even if, due to physical circumstances (such as its being too hard, or for lack of sufficient force), one is unable to divide it.

13. Literally, "shortest."

14. *Al-qānūn:* "The canon," "the law," "the rule."

15. See 2.2 n. 5 and 3.9 n. 5 above. This faculty is a thinking faculty that operates and judges in terms of the particulars of sense but is bound to err when it makes particular judgments on purely abstract and universal matters rather than particular ones. It is, however, capable of a measure of abstraction, of "partial" abstraction. It is this faculty, for example, that "strips" within the mind the circle found in a particular, designated matter from that particular matter, forming a concept applicable to circles found in any other kind of matter.

16. The *bihi* in the masculine has to refer to the rule, or canon—that is, the canon of the atomists. Avicenna seems to be reiterating what he had said earlier (paragraph 5 above)—namely, that, regarding the atomist who denies the existence of the real circle, "it would be possible to prove against him the existence of the circle from his [own] principles." Two manuscripts read *bihā,* in the feminine, where the reference would be to the canon of those who uphold the existence of the circle.

17. That is, the side of the triangle within the circle with the diameter as the base.

18. More literally, "and every line composed of indivisible parts shares what is common to every line."

19. Literally, "its cut by the straight is the circle," or "cutting it by the straight is the circle."

20. That is, the movement of the line or body hinged at one end to the end of another line or body so as to become either contiguous with the latter, parallel to it, or situated in its position.

21. That is, in terms of contiguity, parallelism, or occupation of the same position.

22. Avicenna refers to those atomists who, in observing the rotating motion of a circular device like the millstone, explained what they considered to be the paradox of the difference in speed between a part close to the circumference and one close to the center by maintaining that the slower, more central parts have more "rests" than the parts closer to the circumference. Hence, there is a "loosening" of the indivisible parts from each other to allow some parts to have more rests. Avicenna discusses this in *Physics*, 3.3 (pages 187–88).

23. Meaning the argument in paragraph 14 above, where the point is made that "it is evident" that there is a natural simple body—namely, the sphere, which represents a spatial continuum—that does not allow discrete indivisible parts within it.

24. That is, every point above the point in contact with the surface on which the erect body rests.

25. Avicenna is speaking of the inclination of the top-heavy erect body, in which each point would follow a (circular) path where each point traversed would be equidistant from the hypothesized center.

26. This is because, in the hypothetical case of the top-heavy body on the surface, the point at the surface is not fixed, so that the weight at the top, in inclining to follow a curved course, would neither bend it nor break it but would cause it to move upward, in the opposite direction from the path the heavier part would take.

27. That is, if the end of the lower, lighter part of the body is fixed, the rotation caused by removing the support that kept the body erect and steady on the surface exhibits the existence of the circle more clearly (see alternative (a), paragraph 18 above). The fixed point would represent the center of the circular motion, and the erect body rotating to form the circle would represent a radius.

Book Three, Chapter Ten

1. The use of the terms "the relative" and "relation" sometimes overlaps. Avicenna refers to a distinction between the two in his *Categories*, 4.3 (page 144): "It is easier for the mind to know relatives *(al-muḍāfāt)* than to know pure relations *(al-iḍāfāt)* that constitute the category." The distinction which becomes apparent in the discussion that follows parallels that of ordinary English—namely, the distinction between a related thing, like "brother," and the relation itself, "brotherhood."

2. Avicenna's extensive discussion of the relative in the *Logic* of the *Shifāʾ* (*Categories*, 4.3–5), to a large extent an expansion on Aristotle's treatment in his *Categories*, overlaps with the metaphysical discussions above. But the intention

is different. Thus, as Avicenna puts it (*Categories*, 4.3 [page 143]), "It is not for the logician to prove the existence of the relative and explain its state in existence and conception. Whoever undertakes this, undertakes, inasmuch as he is a logician, that which is of no concern of his and which is not his special task." The primary concern in the *Categories* is linguistic and logical; in the *Metaphysics*, it is ontological. For a discussion of this and other matters, see an earlier version of the translation of this chapter with commentary and notes: Marmura, "Avicenna's Chapter 'On the Relative.'"

3. The reference is to existence.

4. *Hayʾa:* Translated here in its most general meaning as "state," the term also translates as "gestalt," "shape," "appearance," "configuration," "structure," "form," or "disposition," depending on context.

5. *Munqāsan ilā al-ākhar:* "Compared with the other" is a more literal translation, but such a phrase is not applicable to all relations. *Munqās* can also mean "to be measured"—again, not applicable to all relations.

6. See n. 4 of this chapter, above.

7. See Aristotle, *Metaphysics*, 5.15.1021a30ff.

8. More literally, "considerations."

9. *Bi al-qiyās ilā al-ākhar:* Alternatively, "with reference to the other." To translate *qiyās* in this context (and, subsequently, in the absolute definition of the relative in paragraph 15) as "comparison" (see n. 5 above) can be misleading. Throughout this chapter, I have adopted the phrase "with respect" as the translation of *bi al-qiyās* or its derivatives.

10. Literally, "that differ in relation." Avicenna is speaking about nonsymmetrical relations.

11. Alternatively, "extramentally."

12. This relates to Avicenna's discussion of the three modes of existence of quiddities in *Isagoge*, 1.2 (page 15), where he writes: "The quiddities of things may exist in the real instances of things or in conception. They will thus have three aspects: [(a)] a consideration of the quiddity inasmuch as it is that quiddity, without being related to either of the two [kinds] of existence, and what attaches to it inasmuch as it is such; [(b)] a consideration thereof inasmuch as it is in external reality, where there will then attach to it accidents proper to this existence it has; [(c)] a consideration thereof inasmuch as it is in conception, where there will then attach to it accidents proper to its existence—for example, being a subject, predication, universality and particularity in predication, essentiality and accidentalness in predication, and other things you will learn [in this book]."

13. The point of the argument is that, regardless of which of the three alternatives is true, the positing of relations as existing in the concrete would still lead to the infinite regress of such relations.

14. See 3.8 n. 1 above.

15. In *Categories*, 4.3 (page 144), Avicenna writes: "Things belonging to the relative are those whose quiddities are predicated with respect to other [things], either absolutely or through some other mode of connection *(nisba)*." Those predicated absolutely, he explains, are those whose names denote their

full meaning—as, for example, "brother." Those predicated through some other mode of relation are terms which in themselves are not relatives but become relatives through a linguistic connection. For example, power and knowledge are in themselves qualities, not relations, but become relations when attributed (through the use of a particle) to one who has power or knowledge.

16. If A is a relative with respect to another, B, then B is a relative with respect to A, which is other than it.

17. Alternatively, "for its essence."

18. Proper existence as distinct from affirmative existence, which is identical with the quiddity considered as such, in abstraction. See 1.4 n. 4 above. The meaning of this sentence is not too clear. The paragraph that follows, however, indicates that when Avicenna speaks of "existence when it is intellectually apprehended," he is speaking of the mind's apprehension of what presently exists. It also indicates that "the intelligible that does not derive from proper existence" means, in part (but only in part), that which at the present has no "instantiation" in extramental existence—for example, the quiddity "the resurrection." A variant reading, given by three manuscripts, reads *laysa maʿkhūdhan min al-wujūd al-ḥāḍir* (does not derive from existence that is present). The reading *al-wujūd al-khāṣṣ*, given by most manuscripts and adopted in this edition, should, however, stand. Accordingly, the point Avicenna wishes to make is that the relation is not between the concept of what presently exists and the abstract quiddity of proper existence (that is, the quiddity considered strictly for what it is, which does not include the notion of affirmative existence). As such, it would have no reference to time. Hence, it would be meaningless to speak of it as either temporally prior or temporally posterior. This finds support in *Categories*, 4.4 (page 154), where Avicenna writes:

> As for knowledge of the resurrection, it belongs to the category *(ḥukm)* of [what] will be. For knowledge that [the resurrection] will be is [(a)] knowledge of its state existing in the mind together with [(b)] knowledge that it will be—that is, knowledge existing in the mind, not when it comes into being but prior to that, when it is nonexistent in the concrete, existing in the soul. As for conceiving the quiddity of the resurrection in abstraction, it is not, inasmuch as it is conception, related to anything in existence.

The key term is "in abstraction"—that is, the quiddity conceived in itself, simply as quiddity.

Book Four, Chapter One

1. *Al-ḥudūth:* For Avicenna, "origination" is the coming into existence of something after nonexistence. He differentiates between essential origination *(al-ḥudūth al-dhātiyy)* and temporal origination *(al-ḥudūth al-zamāniyy).* In both cases, the cause that "originates" the effect coexists with it in time. In both cases, the existence of what is originated is, in itself, only possible: its existence becomes necessary "after" it receives this existence from its necessitating cause. The "after," however, is not temporal, as far as the cause is concerned. God is prior to the world in the essential sense only, since the world as a whole

is preeternal and is not preceded by time. Temporal origination refers to the temporal events within the world. Such events are preceded by temporal nonexistence, but the cause that originates them coexists with them. The priority of such an essential cause remains nontemporal. In this chapter, Avicenna is concerned with the essential cause operative in the two types of origination. This has to be differentiated from the accidental, preparatory cause that temporally precedes the potential effect, preparing it to become actualized by its essential, coexisting cause.

2. Strictly speaking, existence as such, which is the proper subject matter of metaphysics, has neither genus nor species nor any other of the modes of being classified under Porphyry's predicables. The things that stand as though they are species in relation to existence and unity are substance, quantity, and quality. See 1.2.13. Substance, quantity, and quality are discussed in 1.1–3, 3.4, and 3.7, respectively.

For a discussion of this chapter and an earlier translation, see Marmura, "Avicenna on Causal Priority." The chapter takes its cue from Aristotle's *Categories,* 10.2, and *Metaphysics,* 5.2, but is largely devoted to the question of the priority of the essential cause to its effect, where the analysis goes beyond Aristotle.

3. *ʿAlā sabīl al-tashkīk:* Literally, "by way of ambiguity." See 3.2 n. 1 above. The concept of *tashkīk* develops further in the history of Islamic metaphysical thought, where, according to F. Raḥman, it became, with Mullā Ṣadrā (d. 1641), a principle of "systematic ambiguity." See Rahman, *Philosophy of Mullā Ṣadrā,* 35. See also, for example, its use by Avicenna in *Syllogism,* 9.2 (page 432); and see Goichon's *Lexique,* 162, where *bi al-tashkīk* is interpreted as "in analogical manner."

4. See Aristotle, *Metaphysics,* 5.11.1018^{b}20.

5. See ibid., 5.11.1018^{b}14.

6. More literally: "They thus made the thing that has existence first, even though not [yet] belonging to the second ([where] the second would have possession of it only when the first has had existence), prior to the other."

7. See Aristotle, *Categories,* 12.14^{a}29–35.

8. As in the case of the Necessary Existent, God.

9. Literally, "it is not remote."

10. Alternatively, "its essence."

11. More literally, "There is not, in the state made distinct by its being ([as opposed to] its non-being), the distinction . . ."

12. *Dhāt:* Here, "entity," rather than "essence."

13. A similar argument is used by the Ashʿarite theologian al-Bāqillānī (d. 1013) against those who held that the world is the product of the four eternal natures and is, hence, eternal. Referring to such a nature, he asks: "If the nature is pre-eternal and post-eternal and the thing generated by it is likewise pre-eternal and post-eternal, then why is it more proper for one of the two to necessitate and cause the other than it is for the effect to be the cause and ground?" (Al-Bāqillānī, *Kitāb al-Tamhīd,* 48).

14. That is, what this argument implies regarding the concept of a cause necessitating its effect and coexisting with it.

15. That is, in extramental existence. Likewise, the expression "in existence" through the remainder of this paragraph refers to extramental existence.

16. Literally, "what has passed"—that is, what has been stated to the effect that the occurrence of the effect is necessitated by the cause.

17. Since the mind may be inferring the existence of the cause from the effect, the effect may be prior to the cause (in the mind), not only in time but "logically." For the effect would then constitute the premise of the argument, and the cause, its conclusion.

Book Four, Chapter Two

1. *Maʿnā:* "Intention" seems to be the most appropriate translation here of this term, which normally translates as "meaning" or "idea." The temptation is to use such a term as "characteristic," "quality," "attribute," or "cause," suggested by some of the *kalām* uses of the term. "Intention," however, seems more consonant with Avicenna's language.

2. The pronoun refers to *ḥayawān,* or "animal," which is in the masculine; and, since *ḥayawān* includes *insān,* or "human," which is also in the masculine, the pronoun has been left in the masculine.

3. More literally, "in terms of which it would be for him to act or not to act."

4. Literally, "according to will, and the absence of will."

5. See Aristotle, *Metaphysics,* 5.12.1019^{a}15–22.

6. The example is also used by Avicenna in his *Physics,* 1.10 (pages 48–49) to argue that cause and effect are never identical, even in the case of the physician treating himself.

7. *Min shaʾnihi:* Literally, "that whose affair it is," sometimes translated as "that whose function it is," "one given to be or act in a certain way," or "one whose nature, state, or circumstances it is to be or act in a certain way," depending on the context. See 3.6 n. 3 above.

8. Again, *min shaʾnihi an yafʿal:* See note immediately above.

9. Avicenna's statement is enigmatic. What he seems to be saying is that the ontology of this will—whether "it so happens" (and this seems to be the force of *wūdjūdan ittifāqiyyan*) that it is an attribute of the willer coexisting with him or whether it is related to the willer essentially, so that its nonexistence with him is impossible—is not the issue. As long as the agent is perpetually willing, regardless of whether this will is an essential attribute or happens to be a perpetual concomitant, such an agent has power.

10. *Istithnāʾ:* For a discussion of this term in conditional syllogisms, see Geyke, "The Term *Istithnāʾ* in Arabic Logic."

11. *Tawahhama:* Here, in the sense of "to imagine."

12. That is, without the decisive will.

13. The Arabic of this sentence is convoluted and is not without redundancy. What Avicenna seems to be saying is that if these powers exist with the prospective recipient of their action but without the decisive will conjoining them, their effect will not proceed. The power becomes a sufficient cause, necessitating the effect, only when conjoined with the decisive will. By itself, the power, though a necessary condition for the production of the effect, is not sufficient.

An alternative translation of "when these are still a power" is "when these are still [in] potency," meaning that these powers, without the decisive will, remain potentially necessitating causes and become actually necessitating causes once conjoined with it.

14. *Al-amr:* "The state of affairs," or "the matter"—namely, the action of the power.

15. Possibly a corruption of *al-Maghāriqiyyūn,* the "Megarians." See Anawati, 1:362.

16. Avicenna may be referring to the Ashᶜarite doctrine that the power God creates in the human does not precede the act that God also creates for such a human. This is the act that God creates and the human "acquires." For the Ashᶜarites, the created power is simultaneous with the created "acquired" act. It never precedes it.

17. The argument is *reductio ad impossibile.*

18. *Wujūdihi:* The form is in the masculine, but the sense dictates that the reference is to *al-nafs,* meaning "the soul," which is feminine. Syntactically, the clause in the translation beginning with "at which point the possibility of existence" also translates as "at which point the possibility of its existence in that [body] would be subsisting in it." But this would mean that the soul has the possibility of existing "in" the body, which doctrine Avicenna denies; he insists that the soul exists "with" the body and is not imprinted "in" it.

19. Literally, "because this is evident."

20. Literally, "in the proceeding of that act from it."

21. Hence, this alternative is false.

22. The "it" seems to be referring to the potency, not the act. But this is not clear.

23. *Akthariyya:* Otherwise translated as "majority," or "for the most part," this term is rendered here and after as "prevalent" in order to avoid grammatical confusion.

24. Strictly, "and that which is prevalently." Avicenna's sentence is complex. A close following of its structure would read as follows:

> If it [renders it to occur] prevalently—and that which is prevalent, as you have learned in the *Physics,* is identical with that which is necessitated, except that it has an impediment, because its having the property of having the matter [occur] prevalently is due to an inclination in its nature in the direction of what [proceeds] from it so that, if [that which would proceed from it] does not exist, this is due to an impediment—then that which is prevalent is also in itself necessitated when there is no impediment, the necessitated being that to which the affair comes safely, free from an impediment.

25. *Falta:* Medieval Islamic critics of the above theory caricatured *falta* as "the passing of wind." The theory Avicenna is criticizing is that of the physician-philosopher Abū Bakr al-Rāzi (Raziz) (d. 926).

26. Literally, "He did not perform the managing well and did not become perfect for a good endowing with form."

27. This is possibly an allusion to Plato's theory of creation in the Timaeus.

28. See paragraph 27 of this chapter. The doctrine that potency is prior to act in an absolute sense, held by a majority of the Ancients, is the view Avicenna rejects. What he is saying in this paragraph is that the doctrine of the absolute priority of potency to act has been shown to be not true.

Book Four, Chapter Three

1. Reading *ʿurrifa*. It is possible to read the word as *ʿurifa*, meaning "to be known" or "to be recognized." An alternative translation would read something as follows: "The complete, [when] first recognized, was recognized in things possessing number . . ."
2. Literally, "things possessing number."
3. Literally, "in tenness and nineness."
4. Literally, "threeness."
5. Literally, "the perfections to which must belong one thing after another thing, not combining all at once."
6. The reference is to the motions of the celestial spheres.
7. *Lahu:* "For it." Grammatically, this could refer to *al-kull* (the whole); but this sentence goes back to the statement that "it is not . . . a condition of 'completeness' that it should encompass a plurality, either in potency or in act."

Book Five, Chapter One

1. That is, particular.
2. That is, any other alternative affirmative statement.
3. What Avicenna seems to be saying here is that, in the case of the first two affirmative statements, they are exhaustive but need not be mutually exclusive, whereas those that "have the potentiality of two contradictories" are two affirmative statements that exclude other alternatives and are, in addition, mutually exclusive.
4. Strictly, "If it is said," followed by the lengthy statement, to which someone then asks about a possible response, followed by Avicenna's corrective to such a possible response.
5. Literally, "Is it, then, like this?"
6. The distinction is between humanity inasmuch as it is humanity not being A, and humanity being A, but not inasmuch as it is humanity.
7. What Avicenna seems to be saying is that, in the question about humanity as such, if, out of tolerance, we negate the terms in both senses—that is, by saying both that (1) humanity inasmuch as it is humanity is not B and (2) humanity is B, but not inasmuch as it is humanity—then it does not follow that humanity is either one or many, or that it refers to itself as a designated humanity or to some other thing designated by it, even though ultimately, as the passage that follows indicates, it must refer either to itself as a designated humanity or to some other thing designated by it.
8. Literally, "it is prior in existence to the animal, which is particular with its accidents or universal, existential, or intellectual."
9. The reference here is to "proper existence." See above, 1.5 n. 6.

10. Here Avicenna is speaking of "affirmative existence," whether extramentally or mentally. See, again, 1.5 n. 6.

11. See paragraph 18 above.

12. *Bi ma'nā al-'udūl:* "in the sense of equipollence," that is, in the above, rendering the negated term into a positive equivalent. The reference is to *al-ma'dūlāt*, those statements where what is negated is not the statement as a whole, but only a term, usually the predicate—for example, X is not-Y, where Y is treated as a positive term and for which a positive equivalent can sometimes be found. Thus, "Zayd is not seeing," translates into "Zayd is blind." See Avicenna, *Ishārat*, 239–40; *Najāt*, 54–55; and *Remarks and Admonitions* (S. Inati's translation of *Ishārat*, part one), 83 ff.

In the above passage Avicenna is denying that "not particular" translates into "being general." Thus, as he puts it, "animality is neither particular nor non-particular which is general."

For a discussion of *'udūl* and its antecedents in Greek philosophy (more specifically in Theophrastus), see Zimmermann, *Al-Farabi's Commentary*, lxxxi and n. 1, where *'udūl* is translated as "metathetic," and page 98 n. 1. See also Inati, "Ibn Sina on Single Expressions," 154 ff.

13. Literally, "for this meaning."

14. *Fī al-a'yān:* This quite often refers to concrete reality in the particular, sensible things, but not in this context, where Avicenna is rejecting the Platonic theory of ideas.

15. Literally, "for this meaning."

16. That is, the form as an individual existent in the soul would itself have a higher universal form that is predicable not only on its individual counterparts in other souls, but also on itself.

Book Five, Chapter Two

1. The reference in particular is to *Isagoge*, 1.12, pp. 65–66. For a study and translation of the entire chapter, see Marmura, "Avicenna's Chapter on Universals in the *Isagoge* of His *Shifā'*." Humanity in its concrete instances outside the soul, when abstracted and considered in itself, is neither one nor many but relates to the instances wherein it is individuated. It is this external circumstance that allows its being predicated of many in the mind.

2. The reference is to the celestial souls and intelligences.

3. See *Psychology*, 5.5 (pages 208–11).

4. See above, 5.1.2–3.

5. See *Psychology*, 5.5 (pages 209–10).

6. That is, the form is a universal as it is predicated of other mental entities of the same kind, but, viewed in terms of its being an entity existing in the soul, it is an individual. See 5.2.6 above.

Book Five, Chapter Three

1. Strictly, "in our art."

2. That is, the term "genus" refers to one of the five predicables, but also to a subject of which something else is predicated.

3. That is, genus, species, difference, property, and general accident. See Avicenna's chapter devoted to universals in his *Isagoge,* 1.12 (page 65 ff.).

4. This is the beginning of a lengthy, complex conditional statement that should not be broken if one is to retain its sense. The structure is as follows: If . . . we take body as a substance . . . , then the thing taken [in this manner] would be the body that is genus.

5. Alternatively, "its corporeality belongs."

6. *Wa ṣuwarihi* appears in the masculine, which would refer it to *alf maʿnā* (a thousand meanings). But sense dictates that it refers to substantiality.

7. The reference seems to be to the "thousand meanings" mentioned earlier.

Book Five, Chapter Four

1. An alternative translation, "in the [above] mentioned manner," is possible. But previous references to whiteness in relation to bodies relates to ontological matters not directly bearing on the question of whether whiteness, in being contained in a body, renders the latter a species.

2. The method of division enunciated in Plato's *Sophist* (219a ff.) that is commented on critically in Aristotle's *Prior Analytics,* 1.31.46[a], mentioned in the *Posterior Analytics,* 2.13.96[b]25. Avicenna follows Aristotle in commenting on it in his *Syllogism;* see, for example, 10.5 (pages 457–58).

3. That is, neither white, black, nor any other color.

Book Five, Chapter Six

1. See Avicenna's *Isagoge,* 1.13 (page 82), where he writes:

> Know that differentia, which is one of the five [universal predicables], is "the rational" that is predicated absolutely of the species, not "rationality" that is predicated of the species through derivation. This is because these five are the parts of one thing, namely the universal utterance. The form of the universal utterance, in all its [aspects], is that it is predicable on its individual [instances]. What is common to [the form of the universal utterance] is that it gives [the individual instances] its name and definition, whereas "rationality" does not give any of the individuals its name or definition. If it is said of it, "differentia," this would be "differentia" in a sense different from that one we are discussing. Similarly, understand the state of affairs with respect to property and accident. For the predication of these five ought to be analogous to the predication of the genus and species, inasmuch as it is predication, even if it is not with respect to essentiality and accidentalness.

2. Literally, "is what I say."

3. For example, man and horse both participate in the genus animal. Being rational is the differentia that separates man from horse, but being rational is not something other than the essence and quiddity of man. Hence, there is no need for any further differentiae that would lead to an infinite regress.

4. *ʿInd al-ʿaql wa al-dhihn:* The distinction here is not clear. *Al-ʿaql,* more frequently used to mean "intellect" or "intelligence," is the more inclusive term, as it applies to the human mind as well as to the celestial. *Dhihn,* on the

other hand, is used to refer only to the human mind. But this distinction is not very helpful here. *Al-ʿaql,* which for convenience has been translated as "intellect," has other nuances and meanings; the closest in this context is probably "reason." Hence, when Avicenna speaks of *fī al-ʿaql,* he is probably referring to something being according to the principles of reason as regarded in itself, irrespective of the question of its existence. *Fī al-dhihn,* on the other hand, seems to refer to existence in the mind. If this is Avicenna's intention, then the relevance of this to the argument is not clear.

5. Again, "definition" seems to refer to the content of what is defined, not to the existence of definition in the mind. The general thrust of the use of these terms—where one is tempted to think of them (mistakenly) more or less as synonyms, simply for the sake of emphasis—is clear. What is less clear is the more specific intention in the choice of these terms. See the preceding note.

Book Five, Chapter Seven

1. *Ka anna:* Possibly a corruption in the manuscripts of *li anna* (because).
2. The thrust of the argument is that what is being discussed is a specific animal, not the quiddity animal in itself, which, as has been explained earlier (see, for example, 5.1.4 ff.), excludes the idea of existence. Quiddities must exist either mentally or extramentally, but their existence is an extraneous necessary concomitant.
3. *Mubham:* "Unclear," "obscure," "vague," "ambiguous."
4. More literally, "but in that the very line is that, or that that very surface is that."
5. That is, it exists in itself, for example, as either a line, a surface, or a depth.

Book Five, Chapter Eight

1. *Fa yaʿriḍ min dhālika an takūn:* What Avicenna intends by this is not entirely clear. Perhaps this should be translated as, "From this it occurs that they come to be [defined]."
2. See Aristotle, *Metaphysics,* 7.5.1030^{b}29.
3. The renowned ninth-century man of letters and Muʿtazilite theologian, master of Arabic prose, noted for his wit and encyclopedic knowledge (d. 869).
4. That is, even in the case of a composite, the descriptions may not be confined to that composite but may refer to many other things.
5. *Laqab:* In this context, an agnomen identifying one specific person.
6. Avicenna is speaking of the eternal celestial entities, whether intellects, souls, or corporeal spheres, each of which represents the only member of its species. This relates to Avicenna's theory of God's knowledge of particulars in 8.6 below.

Book Five, Chapter Nine

1. The reference being to both the right angle and the circle. If read as referring to the circle alone, then it would translate as "its matter."

2. *Lākinnahā:* The the feminine pronoun *hā* refers to *al-ḥādda* (the acute angle). The wording of the entire complex sentence that follows is awkward and problematic.

3. Reading *waqaʿat fīhi al-iḍāfa* as a relative clause, not the predicate of a nominal sentence.

4. *Bayān:* "Explanation," rather than "manifestation" or "appearance."

5. *Fī idkhāli iḍāfa fī al-fiʿl:* Literally, "in bringing a relation in actuality." What seems to be the sense is perhaps conveyed by the following paraphrase: "it indicates the potentiality of bringing in a relation in actuality." But this is not certain; the wording remains problematic.

6. One that is not actually existing, as what follows also shows.

Book Six, Chapter One

1. Where the agent, the giver of existence, is also the teleological cause.

2. Strictly, ". . . the imparting of motion *(taḥrīk)* in one of the forms of imparting motion."

3. *Ṣayrūra,* strictly, "coming to be."

4. That is, neither can matter separate from the cause (namely, the form), nor can the composite of form and matter separate from the cause (again, the form).

5. That is, the existence belonging to the latter.

6. Presumably, "through it," the reference being to the form. As I understand this, the giver of existence, the celestial intellectual principle, bestows existence on matter through the form. The form itself does not bestow existence.

7. That is, its having the characteristic of coming into existence after nonexistence does not derive from the agent.

8. Avicenna is speaking of all existents other than God. In the case of the celestial existents—the celestial intellects, souls, and bodies—nonexistence is prior to their existence ontologically, not temporally. See below, 6.2.8ff.

9. Namely, the absence of a cause.

10. The wording of this last sentence, beginning with "unless," is ambiguous. What Avicenna seems to be doing is directing attention to the one exceptional case where nonexistence does not precede existence. This would be the existence of God. All other caused existents have nonexistence as a priority—whether this priority is essential, temporal, or both (see 6.2, paragraphs 9–12 below). God alone—the ever-eternal, uncaused existent—does not have nonexistence as an ontological priority.

11. Literally, "unless it is said."

12. That is, the three kinds of conditions just mentioned ("originated, [or] one of the attributes of the quiddity, or something different").

13. What is coincidental is not the thing's coming to existence, but the fact that it comes into existence after nonexistence.

14. *Li nafs al-wujūd:* Literally, "for existence itself," or "for the sake of existence itself." The intention, as the context indicates, is that the giver of existence

bestows only existence itself; it does not bring about the state of its being an effect preceded by nonexistence. The cause, in other words, is the cause of existence, not of the circumstance of "existence . . . after privation" (6.1.15).

Book Six, Chapter Two

1. More literally, "confusion occurring with respect to the cause in [its] reality."
2. Literally, "not prior in existence in a way that it would cease to exist with the coming into being of the effect."
3. *Tawahhamnā:* Alternatively, "esteem [it]."

Book Six, Chapter Three

1. If we read Avicenna correctly here, the point he is making is that the second would be equal to the first (whose existence is prior) only if one considers the latter's existence, without the idea of its priority. For then, as he goes on to argue, they would be equal in their respective definitions, where neither of them would be either the cause or the effect.
2. That is, of the cause and the effect.
3. *Al-musta*ʿ*id:* Literally, "[the thing] disposed," "[the thing] prepared."
4. ʿ*Aynan wāḥidan:* as we read it, ʿ*ayn* indicates that which exists extramentally. The reference is to the celestial intelligences, each one of which represents the only instance of its species.
5. That is, cause and effect, agent and patient, action and affection of action can only be on a par when the ontological relation between them is accidental, not essential. If the priority of the cause to the effect is essential, they cannot be equal.
6. *Aḥkām* (plural of *ḥukm*): Often translatable as "governing rule," sometimes as "value" or "status."

Book Six, Chapter Four

1. Literally, "for he diminishes."
2. In the *Psychology* of the *Shifāʾ*, Avicenna states that the presence of the middle terms of the syllogism in the soul prepare it for the reception of the conclusion from the Active Intellect. See *Psychology*, 5.5 (page 208).
3. That is, it does not need anything additional to the bearer—such as a motion or something lacking in this bearer.
4. Alternatively, "[the bearer] needs an additional thing: either only a motion—whether locomotion, qualitative motion, [or] quantitative motion (positional or substantial)—or the loss of something else from its substance by way of quantity, quality, or the like."
5. Literally, "because they are the most intense in universality and in being genera."
6. That is, worthier than the genera and differentiae.

Book Six, Chapter Five

1. *ʿAbath:* The term is difficult to translate, as it ordinarily carries different nuances of meaning, depending on context. "Trivial" is perhaps as close as one can get for a general meaning. The term can mean an impulsive act; a purposeless act or sometimes one that may be purposeful but is futile; sometimes an act that is child's play; an act that is not serious in intent; an act performed for sheer amusement; or sometimes an act that is automatic and unconscious, a man stroking his beard while conversing being an example mentioned in this chapter (see paragraph 15 below). Avicenna, however, defines *ʿabath* (see paragraph 10 below) as an act motivated by the imagination alone, without any cogitation. For the mutakallimūn and the philosophers, divine action is never *ʿabath.* See Qurʾān 24:15.
2. That is, for every beginning in time.
3. *Physics,* 1.13.
4. *Ijmāʿa:* Here, "resolve" or "decision," as in *ajmaʿa ʿalā.* This is clear in the discussion of the various animal faculties in *Psychology,* 4.4 (page 172 ff.). See also *Metaphysics,* 4.2.10 above.
5. *Psychology,* 4.4. Avicenna speaks most of the time of desire in relation to the imagination, but he does speak of the healing activity of the physician and the activity of the carpenter in making the bed, where cogitation is implied.
6. One should note here that Avicenna is speaking of imagination as the principle of desire, not as "the desired end," of paragraph 10 above. That is, he is speaking of imagination as causing a desire which causes an act, without the accompanying imagined purpose.
7. That is, the statement that triviality is the act that is devoid of a purpose that is good or imagined to be good.
8. *Lā tuḍbaṭ:* It is not clear whether what cannot be precisely ascertained is the number of such causes or something else.
9. That is, the objection that subscribing to teleological causes would result in an infinity of ends. See paragraph 2 above.
10. *Physics,* 1.13.
11. A more literal translation would make very awkward English, if English at all: "But the essential ends are, for example, that there would exist the substance which is man, horse, or palm. . . ."
12. Avicenna is speaking about the individuals or particulars in the world of generation and corruption. Each member of the species is transient, but the process of one transient individual being succeeded by another is eternal. The purpose of the universal nature—the nature of the species horse, for example—is to preserve the individual member of the species, without singling out any one specific individual.
13. *Bi ʿaynihi:* Literally, "in itself."
14. *Al-kawn:* Here, the whole of the cosmos (which includes the world of generation and corruption) is meant. See nn. 18 and 19 below.
15. More literally, "an act that begins anew from which proceeds a desert that it be called one that has a resumed agent."

16. See paragraph 2 above, regarding the priority of the final causes: "Why has [the teleological cause] been made the prior cause when it is the effect of [the other] causes?"

17. See 1.5.8–11 above. Avicenna accepts the Mu[c]tazilite statement that the thing is that about which true information is given. However, for Avicenna, a thing must have existence—if not extramentally, then at least in the mind. Existence is a thing's necessary concomitant.

18. Avicenna (as suggested by paragraph 31 of this chapter) is discussing the final causes in the realm of the generated world—that is, of all existents that emanate from God.

For discussions of the concept of "thingness" in Avicenna, see Druart, "Res as Concomitant Being"; Jolivet, "Aux origins de l'ontologie d'Ibn Sīnā"; and Wisnovski, "Notes on Avicenna's Concept of Thingness."

19. *Fī al-kawn:* While this certainly refers to the world of generation and corruption, as the teleology discussed in terms of the human soul indicates, on our reading the reference is not confined to this terrestrial world. It refers to the entire emanative world as it proceeds from God. In the celestial realm, the emanations proceed in the form of triads. Each triad consists of an intellect, a soul, and a body (the celestial sphere). Within each sphere, the soul desires the intellect and in doing so moves the sphere. The analysis of "thingness" in relation to final causality seems to apply here. The soul desires the intellect in its "thingness," rendering it thereby a final cause "in existence." Accordingly, when Avicenna states that the final cause "is not within [the realm] of generated being, but its existence is higher than this realm," the reference would clearly be only to God. And when he states that this "will become clear . . . in its proper place," the reference would be to the discussion of the divine attributes in book 8, chapter 7, where God is above perfection and is not affected by anything extraneous to His essence.

20. *Li annahā dhāt kawn:* More literally, "because it possesses *kawn.*" As we read it, *kawn* in this instance is to be taken simply as "being" and seems to refer to the "thingness" of the final cause within the world as a whole. The sense one gets here is that it is not in its role as a final cause that it is not caused by the other causes, but that it is not caused by them in being "a thing."

21. If, as suggested in the note above, the reference is to the "thingness" of the final cause, then without this "thingness" its existence as a final cause cannot take place.

22. More literally, "it is caused from the direction of [the realm of] generated being."

23. Regarding the question of "whether purpose and the good are one and [the] same or different." See paragraph 2 above.

24. The reference is to (a) in paragraph 33 above.

25. The reference is to (b) in paragraph 33 above.

26. Strictly, "something," but as the argument proceeds it is clear that Avicenna is speaking of persons, not things.

27. This last distinction is not explicitly stated at this point; but, as becomes clear from the last sentence of the paragraph, it is implied.

28. Reading *muqābilhi*, not *muqābalatin*. The giver of preponderance is a cause that tips the balance, so to speak, in favor of one of otherwise similar or equivalent alternatives. Without such a cause, the alternatives remain possible, not actualized.

29. This disjunction is not explicitly stated.

30. That is, admit for the sake of argument.

31. *Munna:* "Power," "strength." It is not the task of the natural philosopher qua natural philosopher to demonstrate them. This is outside his province, so to speak. See n. 32 below.

32. In the sense of demonstrating them. The natural philosopher is concerned with the operation of these causes, not the demonstration of them. *Physics* does not demonstrate its own principles; these principles are demonstrated in metaphysics. See 1.3 above.

Book Seven, Chapter One

1. More literally, "It is that which it is."

2. *Sha'n:* See 3.6 n. 3 above.

3. That this is the referent of *lahu* becomes clear from the example of sight that immediately follows.

4. See 3.6.19–21 above, especially 21: "The equal, then, is opposed only to its privation—namely, inequality."

5. That is, Aristotle. See *Nichomachean Ethics* 2.8, $1108^{b}11$ ff.

6. That is, if the term "lukewarm" did not exist, there would still be a real mean—namely, the not-hot and the not-cold.

Book Seven, Chapter Two

1. See Aristotle, *Metaphysics* 6.2.$1025^{b}26$–$1026^{a}5$.

2. That is, the previous group, discussed in paragraph 5, above. Paragraph 7 resumes discussion of the view of the same group—a view suggestive of Speusippus (who abandoned the Platonic forms for mathematical entities) and his followers.

3. This suggests thinking in the tradition of Xenocrates, who identified the Platonic forms with numbers.

4. Literally, "in a manner devoid of the attention to its associate."

5. That is, the mind apprehends only that portion of the complex to which it gives attention and which, hence, has a separate existence.

6. Reading *ghayru mufāriqin;* but it is possible to read it as *ghayrun mufāriqun*, which would form the predicate of *huwa huwa* in the compound nominal sentence. It would then translate, "For that which is mixed [with another], inasmuch as it is 'an other' is [in]separable from [its concomitant] by way of negation, not by way of equipolence, in terms of which separation in subsistence is understood."

7. For equipollence see 5.1 n. 12. As we read the last sentence in our translation, namely, *ghayru mufāriqin*, the "by way of negation" can be expressed

as "A is not separable from B," while negation by equipollence would be the negation of the predicate, "not separable from B," so that we would have "A is not not separable from B," that is, A is separable from B.

In the above passage, one reading in the *apparatus criticus* (from the British Museum manuscript) gives *al-muqārin,* "the connected with," instead of *al-mafāriq,* which comes immediately after *ghayr;* it then adds cryptically:

> Some among them have understood it thus. For it is not separable *(laysa bi mufāriqin)* [in the sense] that it is said that it is other than separate *(innahu ghayru mufāriqin [sic]).* For *al-ʿudūl* is an expression of the privation of an existing quality/attribute where its privation is a branch of its existence. Privation thus requires existence, unlike absolute negation.

The comment is not entirely clear, but indicates that the commentator found this passage problematic.

8. Underlying this example is Avicenna's concept of the quiddity considered in itself. As such, it does not include such concomitants of existence as the one and the many. If fatherhood refers to one father in relation to many sons, then multiplicity is not excluded from the relational essence fatherhood. Fatherhood, considered strictly in itself, is neither one nor many and is something "akin" to speaking about fathers in relation to various sons, where neither fathers nor sons are particularized.

9. In *Categories,* 4.5 (page 163), Avicenna differentiates between a relation that is particular (the fatherhood of this particular man) and one that relates to the species (the fatherhood of a just man and of an unjust man, where being just or unjust is extraneous to the quiddity fatherhood). This is one other place where the concept of fatherhood in the context of the one and the many is discussed.

When Avicenna speaks of having "discussed this fully in other places," this need not refer to the example of fatherhood as such, but rather to the concept underlying it—namely, that of the quiddity considered in itself. He has discussed this, for example, in *Isagoge,* 1.12 and in *Metaphysics,* 5.1 and 2.

10. See *Psychology,* 5.5 (pages 209–10).

11. Avicenna seems to be referring to the celestial intelligence, particularly the active intellect, *wāhib al-ṣuwar,* "the bestower of forms," from which the forms of the sublunar sphere emanate.

12. See *Isagoge,* 1.1 (page 12, line 14–page 13, line 4). The objects of mathematical knowledge must relate to matter, but are not confined to one specific kind of matter. For a translation of the Isagoge chapter with commentary, see Marmura, "Avicenna on the Divisions of the Sciences."

Book Seven, Chapter Three

1. Hence, leading to an infinite regress.

2. *Lahā:* "It," in the feminine, referring to matter *(mādda)* in the feminine.

3. *Shakl:* "Figure," "shape," also "form," which in the above context seems to me the appropriate translation.

4. More literally, "that has no realization [coming] to it."

5. For Avicenna's argument regarding the impossibility of the actual infinite, see *Physics*, 3.8 (page 212 ff.).

6. *Bi an takūna marratan baʿda marratin:* The referent of *takūna* is unity. Although the sentence could be translated as "unless there would be one succession after another," the expression *marratan baʿda marratin* would ordinarily translate "one time after another." But this translation assumes the temporal priority of unity to its repeated existence, when this is only one of the two possible priorities, the other being in essence, not time.

7. The hyle which causes the hyle would in turn require another hyle to cause it, and so on *ad infinitum*.

Book Eight, Chapter One

1. Particularly in 6.2 above.

2. *Yaḥṣul:* As given in the text. Although the term may have been originally *yuḥṣā*, meaning "to be enumerated," none of the manuscripts give this possible alternative. The extreme that is not realized in this hypothetical situation would have to be the last effect in the causal chain.

3. *Physics*, 3.8 (page 212): "It is impossible that a measure or a number among numbered things has an order by nature or by convention that is realized, that exists in actuality, that is infinite."

4. *Ashaddu taʾakhkhuran:* Literally, "more intense in posteriority."

5. That is, since the actual infinite has already been shown to be impossible, there is no need to show that an infinity of material causes is impossible and that the sequence of such material causes must come to an end with prime matter.

6. More literally, "it is as though the two are two equivalents in existence."

Book Eight, Chapter Two

1. Reading *Fa inna mā kāna*, rather than *Fa in mā kāna*, which is also possible, rendering what follows a complex conditional statement. The thrust of what is being said would be the same.

2. *Wa ammā qawl hādhā al-qāil:* "As for the statement of this one who says." Avicenna may have in mind a particular critic or commentator.

3. More literally, "It is not the case that, if it had the meaning of 'after' in whatever manner, then the generation we are seeking would not be."

Book Eight, Chapter Three

1. More literally, "In reflecting on this much, there is sufficiency and the dispensing with lengthy elaboration."

2. See the discussion of essential priority and posteriority in 6.2.9 ff.

Book Eight, Chapter Four

1. *Nisba:* Strictly, a one-sided relation (see 3.6 n. 11 above); sometimes, a more general sense of relation.

2. See 3.10.15–18.
3. *Inniyya:* See 1.1 n. 1 above.
4. See 1.5.10. Here, however, Avicenna is probably referring to the beginning of the *Shifā'* as a whole—that is, to the *Isagoge* of the *Logic.*
5. When the discussion of "necessary existent" is of the generic concept, it is not capitalized.
6. This is merely an illustrative example. Avicenna is not suggesting that a human is a necessary existent in himself.
7. The distinction here is between God's pure existence (confined to God, which involves negating (a) nonexistence and (b) all attributes additional to the divine essence) and absolute existence shared by God and all other existents. Absolute existence, since it is not confined to God, does not have the condition of negating attributes; and since God shares in it, it does not have as a condition that it must relate only to things that have positive attributes.
8. That is, the condition that there must be addition.
9. A more literal translation would read, "For this reason, the universal is predicated of everything, whereas that is not predicated of all that has addition."
10. Avicenna is speaking about *burhān lima,* or demonstration of the reasoned fact. See n. 11 below.
11. *Burhān lima:* Literally, "demonstration of the 'why'"—that is, demonstration of the reasoned fact, where the inference is from the cause to the effect. Since God is not caused, there can be no demonstration of Him and of His act in this type of demonstration. Avicenna, however, is noted for his proof for God's existence, which is a proof based on an examination of the concept of existence. It involves a causal argument, but in the final analysis, the demonstration in this causal argument is a demonstration of the fact *(burhān inna),* not of the reasoned fact, where the inference is from the effect to the cause. This comes about indirectly in Avicenna's reference to the impossibility of an infinite chain of essential causes and effects. See Marmura, "Avicenna's Proof."
12. Literally, "a reality other than 'A-ness.'"

Book Eight, Chapter Five

1. *ʿAlā sabīl al-intāj:* The term *intāj* has the nuance of drawing a conclusion from a syllogistic argument.
2. Literally, "is that in terms of which He Himself is Himself."
3. *Al-lawniyya:* Literally, "colorness."
4. See 8.4 n. 11 above.
5. Avicenna sums up his position on the proof of God's existence in the *Ishārāt* (page 482):

> Reflect on how our proof for the existence and oneness of the First and [of] His being free from attributes did not require reflection on anything except existence itself, and how it did not require any consideration of His creation and acting, even though [these] latter [provide] evidential proof *(dalil)* for Him. This mode, however, is more reliable and noble. That is, when we consider the state of existence, we find that existence inasmuch as it is existence bears witness to Him, while He thereafter bears witness to all that comes after Him in existence.

Book Eight, Chapter Six

1. More literally, but less clearly: Nothing of the genus of his existence, extraneous to His existence, exists in another, as it exists extraneously in another, as in the case of the human.
2. Alternatively, "with its permanence being to itself, not to another."
3. *Li dhātihi:* Meaning, throughout this part of this discussion, as the context shows, "for itself"—that is, as an object of knowledge for itself or, when used as *li shay*ʾ, "for some thing." The *bi dhātihi* in the sentence that follows is first used to mean "in itself" and subsequently "by itself."
4. *Huwa:* The reference is to that which is denuded from matter under discussion. What Avicenna is, in effect, saying is that the intelligible is, by definition, something denuded from matter and an object of intellectual knowledge. This definition applies to any intelligible and is not restricted to any specific knower.
5. *Huwa:* Literally, "it."
6. That is, the reciprocal relation between two things.
7. *Nisba:* See 8.4 n. 1 above; normally, the relation of one thing to another, usually without mention of reciprocity. This is implicit in Avicenna's use of the term (rendered above as "relating") as the attribution of something to another, rendering it as being related to it—as, for example, wing to the possessor of a wing. See Avicenna's discussion in *Categories* 4.3 (page 144) and its source in Aristotle's *Categories* 7.7[b].
8. The actual infinite being impossible.
9. Avicenna is primarily concerned here with God and the immaterial quiddities in the celestial realm, which include the celestial intelligences. (The fact that, for Avicenna, the divine quiddity is God's very existence does not affect the argument.) The main thrust of his argument is that self-knowledge does not necessitate multiplicity in the knower. This is a necessary premise for his argument that divine self-knowledge—which has as its consequence the existence of the world and, hence, divine knowledge thereof—does not imply multiplicity in the divine essence. His insistence that things are related in themselves and not by another relation (which, in turn, would require another relation, so leading to an infinite regress) is relevant to this discussion. See 3.10.14–17.
10. That is, the eternal celestial entities, whether intellects, souls, or bodies.
11. See *Psychology*, 5.2 (page 187ff.).
12. The language of this sentence is Qurʾānic; see Qurʾān 10:61.
13. That is, the circumstance, like the particular, will not be known as a particular.
14. *Rasm*, or "description." See 3.5 n. 2.
15. One notes here that the reference is to celestial bodies. Hence, intellectual knowledge of the particular is not confined to the celestial souls and intelligences but also extends to the celestial bodies. The criterion for such knowledge is that the object of knowledge is the only member of its species. See Michael E. Marmura, "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars."
16. See 5.1.2–3.
17. Literally, "if a preventer."

Book Eight, Chapter Seven

1. *Psychology,* 5.6 (particularly pages 215–16).

2. The Tehran manuscript adds, after "essence," *min ghayri an tatakaththar ṣūratuhā fī ḥaqīqati dhātihi bi ṣuwarihā* (and without its form becoming multiple in the reality of His essence through their forms).

3. *Lā al-nafsāniyya:* Literally, "not psychological."

4. God, in other words, would only know that He is the principle or cause of the existent that previously did not exist only when it came into existence.

5. This seems to be the sense of this awkwardly worded sentence. A more literal translation would yield a closely related but slightly different meaning: "Thus, among the assemblage of these intelligibles, there would be that where what is intellectually apprehended of it is [the fact] that He is a principle of it without an intermediary, its existence, rather, emanating from Him first; and there would be that where what is intellectually apprehended of it is [the fact] that He is a principle of it through mediation, emanating from Him secondarily."

6. *Wa huwa:* Strictly, "when it is."

7. *Annahu innun wa mawjūd:* More literally, "consists in that He is 'a that' and an existent." For the closely related term *inniyya,* see 1.1 n. 1.

8. *Al-mujarrad:* That is, the being denuded [of matter].

9. *Taṣawwur:* Strictly, "intellectually apprehends." Conception is a form of intellectual apprehension.

Book Nine, Chapter One

1. More literally, "not formed in a temporal way." The idea here is that the circular heavenly motion did not have a beginning in time.

2. Literally, "at first."

3. If a cause is created, then another cause is needed to explain its creation, and if this other cause is created, then another is needed, and so on *ad infinitum.* If an effect E is delayed after the cause, then another cause must be posited to explain the delay, requiring in turn a cause to explain its existence, and so on *ad infinitum.*

4. Alternatively, "both of an existing essence." This is alternative (b) in paragraph 3 above.

5. This is alternative (c) in paragraph 3 above.

6. This is alternative (d) in paragraph 3 above.

7. The reference is to the Muʿtazilite theologians.

8. The allusion here is to the Ashʿarite criticism of the Muʿtazilite doctrine that the divine will is created. The Ashʿarite criticism is that the creation of the will requires another will to create it, the latter requiring another will to create it, and so on *ad infinitum.*

9. Those who uphold the doctrine of the world's temporal creation *ex nihilo.*

10. Namely, time, as the argument that follows endeavors to show.

11. This is how it is worded in the text. The intention, however, is not difficult to follow: If one is to opt for the possibility of its being created with it, this would lead to an impossible consequence.

12. That is, the nonexistence of the world prior to its creation, for those who uphold the doctrine of the world's creation in time.

13. *Ḥāl,* can also mean "time," or "moment of time."

Book Nine, Chapter Two

1. Manuscripts ḥ and ṣ begin as follows: "We have shown in the *Physics* that every motion has a mover; hence, this motion has a mover [such that] it is not possible for the mover of this to be a natural power. For we have shown in the *Physics* . . ."

2. Literally, "by compulsion" as, for example, when fire is placed under it.

3. *Dhubūlan maraḍiyyan:* Literally, "a diseased withering"—presumably, as distinct from the natural process of aging.

4. *Taskhir:* The term used in the Qurʾān where the movements of the heavens, the clouds, and the winds are said to be compelled by God. This suggests that Avicenna is speaking of natural action being compelled by something. Thus, natural action has no choice either because it is compelled by something else or because it acts necessarily by its essence.

5. That is, the prior motion no longer exists and the posterior motion would not as yet have come into existence.

6. Literally, "would be a 'necessitator' of an existence."

7. *Yutawahham:* In this context, "thought by the estimative faculty." The meaning "imagined" would not be accurate in terms of Avicennan psychology.

8. The reference here is to events in the celestial realm, such as eclipses and the individual movements of the heavenly bodies, but not to particular events in the world of generation and corruption.

9. Reading *baʿdu* not, *buʿdun.*

10. That is, rather than intellectual and universal.

11. Literally, "its estimations."

12. That is, the celestial sphere.

13. If the good is attained through motion, there would be no need for motion; hence, motion would cease.

14. Alternatively, "Hence, eternal endurance in the most perfect [way] belonging to a thing's substance, in its states and necessary concomitants, necessitates a perfection for that [which imitates it]."

15. The beginning of the emanative process from God, a beginning which is not temporal—the reference being to the celestial intellect (as distinct from the celestial soul and the celestial body) that emanates from God and imitates Him in being eternally changeless, immobile.

16. Meaning, presumably being numerically one and devoid of multiplicity.

17. Literally, "according to possibility."

18. In the triadic emanative scheme, the celestial soul, which moves the body, moves it by desiring the intellect in the triad; this is its first intention. The intellect in the triad desires a higher intellect, ultimately God.

19. That is, this new desire has the same high objective but is itself of a lower rank.

20. *Min hādhihi al-jumla:* More literally, "from this assemblage [of statements]."

21. That is, the pure celestial intellects and the celestial souls in the Avicennan triadic emanative scheme.

Book Nine, Chapter Three

1. That is, as opposed to the direction of the motion; thus, if this is allowed as regards the direction of motion, it should be allowed with respect to whether there is motion or no motion.

2. What Avicenna seems to be saying is that, if the good is dependent on the "quest and intent for a thing," so that bringing about the existence of the thing sought is more worthy of the agent, this would constitute deficiency. The deficiency is this dependence on the intent and the quest, not the fact that the bringing about of the existence of the thing sought would not be more worthy of the agent.

3. For Avicenna, (b) is clearly not true; hence, (a) is true.

4. That is, any individual part of the motion.

5. *Limmiyyatahu:* Literally, "its why-ness."

6. That is, the spheres of the planets—the spheres whose astral bodies in their mobility do not maintain a constant distance from each other, as distinct from the sphere of the fixed stars, where the distances between them remain constant. See *Astronomy*, 7.1 (page 437).

Book Nine, Chapter Four

1. That is, numerically identical effects.

2. *Psychology*, 5.4 (page 202 ff.).

3. That is, the first intellect emanating from God.

4. Every celestial entity that proceeds through a series of emanations from the first intellect is of a species different from the ones that precede and succeed it. In the triads, each member of the triad is the only member of its species.

Book Nine, Chapter Five

1. *Umūr:* "Things," "matters," or "states of affairs." The reference is to the various movements of the spheres that share the circular nature of their motion in common.

2. The reference here is to prime matter.

3. That is, the general—as distinct from the specific—state of preparedness referred to in paragraph 3 above.

4. That is, the celestial circular motions.

5. Alternatively, though less likely: "Some who came after him maintained conclusively that what he said was [the doctrine he actually] held. The [former] who wrote these words, is, however, extremely hesitant and troubled."

Book Nine, Chapter Six

1. See above, 9.1.15 and 9.4.3.
2. Reading *yudrikhu mudrikun ʿudima al-salāma.* It could be read *yudrikuhu mudriku ʿadami al-salāma,* which would translate, "which an apprehender of the absence of wholeness apprehends."
3. That is, in the example given in the preceding paragraph, the heat in itself is evil only in that it has resulted in the lost connectedness of the organ.
4. That is, essential evil, as distinct from accidental evil.
5. See 1.5.11–17.
6. *Istathnaynāhu:* Rather than "made an exception."
7. Literally, "in that it becomes pervasive."
8. This suggests that "the collisions occurring in the course of the totality of things" are not haphazard but occur within a system of necessary causes and effects.
9. This interpolation is implicit. Without it, this oblique, convoluted sentence would make little sense.
10. That is, the good causes are a sufficient condition for the accidental causes of evil, so that, if the existence of the latter is denied, the existence of the former is denied.
11. Literally, "for matter to have the existence of the existence."
12. M reads *yazid:* "He adds." The *Najāt* reads *yurid:* "He wills."
13. Alternatively, "Since it is known that it exists by necessity, one pays it no heed."
14. Alternatively, "Hence, no heed and no attention is given to the bad consequences that occur by necessity."
15. A version of a prophetic tradition *(hadith)* reported as number 17207 in the *Musnad* of Ibn Hanbal.
16. An oft repeated tradition—for example, see Ibn Hanbal, *Musnad,* nos. 13846 and 16194; and al-Bukhari, *Sahih,* nos. 4949 and 7551.

Book Nine, Chapter Seven

1. Literally, "there is of it."
2. Reading *tuʿallam* rather than *tuʿlam,* meaning "to be known."
3. Literally, "by syllogism."
4. The statement in the original is very condensed and translates more literally, "that which in itself is of a more perfect and a better act." But "a better" act can easily be read as an enforcement of the "more perfect act." The statement, however, is making two related but distinct assertions: (a) a more perfect execution of an act, and (b) the enactment of an act of a different and better kind.
5. More literally, "rather, he has another desire, in the way [that] someone who tries [something]—even if harmful—for the sake of gaining apprehension desires."
6. Literally, "who has never heard at all."

7. The references, after the First Principle, are to the celestial intellects, the celestial souls, and the celestial bodies, respectively.

8. More literally, "it would be found to be of the rank which is such that, with it, it would be repugnant to say . . ."

9. More literally, "when the soul in us had, in the body, been aware of its perfection."

10. More literally, "in causing exchanges in bodily temperament."

11. *Ra'y:* Here, "opinion," rather than theoria, since the desire consequent on *ra'y* need not be limited to the rational faculty.

12. The reference is to Aristotle.

13. Strictly, "the inattention of [the substance *(jawhar)* of the soul]," as the subsequent pronoun referring to it is in the masculine.

14. *Sa'a:* Alternatively, "a wideness," which calls to mind the verse in the nineteenth-century English hymn by Frederick William Faber: "There's a wideness in God's mercy, like the wideness of the sea."

15. Literally, "the otherworldly."

Book Ten, Chapter One

1. *Psychology,* 4.2 (pages 151–52).

2. These "collisions" are not haphazard or accidental. See above, 9.6.9 n. 8.

3. This is implicit. In the *Najāt* it is explicitly stated, where it reads "*wa al-thānī immā 'an. . .*" See Avicenna, *Kitāb al-Najāt,* 333 line 3.

4. As given in B, H, D, and T, and in the *Najāt* ibid., 335 line 8.

5. *Wa hay'at injirārihr ila al-thawāni:* More literally, "the disposition, or state, or manner of their being drawn to the secondary."

Book Ten, Chapter Two

1. Literally, "make good his life."

2. See above, 10.1.2 n. 1.

3. A "sacred" tradition.

Book Ten, Chapter Three

1. More literally, "Thus, the memory [of the act] returns; and, before [its] severance, the succeeding [renewed memory] follows."

2. Alternatively, "in their souls."

3. See above, 9.7.14 ff.

4. Literally, "of the element that belongs to it."

5. Literally, "motions."

6. The reference is to God.

7. *Wajaba min 'ind al-allāh an yassunnahu:* The language here is ontological, although "an obligation [demanded of him] by God to legislate" seems a legitimate alternative.

Book Ten, Chapter Four

1. Literally, "must consist in three parts."
2. Literally, "genus."
3. More literally, "bad in the ways he associates [with others]."
4. The reference is to the prophet Muḥammad.
5. Literally, "and sees no harm in scandal accompanied by pleasure."

Book Ten, Chapter Five

1. *Imām:* The leader of prayer in the community, and often the leader of the community. The term is interchangeable with "caliph," although in Shiʾite Islam it is restricted to descendants of the fourth caliph, ʿAli (d. 661).

2. *Al-Sābiqa:* In early Islam, those who were first to become converts to the new religion.

3. *Aʿaqalahumā:* Alternative translations might be "the more rational of the two," "the greater intellect of the two," "the more sagacious of the two," "the more sober of the two."

4. ʿUmar ibn al-Khattāb (d. 644) and ʿAli ibn Abū Ṭālib (d. 661).

5. That is, temperate climes.

6. *Wahmiyya:* Here, translated more appropriately as "imagination," rather than "estimation."

Bibliography

Alverny, Marie Thérèse d'. "Anniyya-Anitas." In Pontifical Institute of Mediaeval Studies, *Mélanges offerts à Étienne Gilson, de l'Académie française,* 59–91. Paris: Librarie philosophique J. Vrin, 1959.

Al-Ashᶜarī, Abū al-Ḥasan ᶜAlī ibn Ismaᶜīl. *Maqālāt al-Islāmiyyin wa'l-ikhtilāf al-muṣallīn.* Edited by Hellmut Ritter. Istanbul: Devlet Matbaasi, 1930.

Avicenna. *Kitāb al-ishārāt wa al-tanbīhāt.* Edited by Jaques Forget. Leiden: E. J. Brill, 1892.

———. *Kitāb al-najāt.* Edited by Majid Fakhry. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīda, 1985.

———. *Liber de philosophia prima, sive, Scienta divina; édition critique de la traduction latine médiévale par S. van Riet; introduction doctrinale par G. Verbeke.* 3 vols. Louvain: Peeters, 1977–1983.

———. *Metafisika: Le scienza delle cose divine* [Arabic text and Italian translation]. Edited by Olga Lizzini and Pasquale Porro. Milan: Bompiani il pensiero occidentale, 2002.

———. *Die Metaphysik Avicennas enthaltend die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik.* Edited by Max J. H. Horten. New York: R. Haupt, 1907.

———. *La Métaphysique du "Shifā."* 2 vols (vol. 1, *Livres I à V;* vol. 2, *Livres VI à X*). Translated by Georges C. Anawati. Paris: J. Vrin, 1978, 1985.

———. *Al-Mubāḥathāt.* Edited by Muḥsin Bīdārfar. Qom: Intisharāt Bidār, 1992.

———. *Proof of Prophecies. Fī ithbāt al-nubuwwāt.* Edited by Michael E. Marmura. Beirut: Dār al-Nahār, 1968; reprinted, 1991.

———. *Remarks and Admonitions* [Kitāb al-ishārāt wa al-tanbīhāt]: *Part One: Logic.* Translated by Shams C. Inati. Toronto: The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984.

———. *Al-Shifāʾ* [Healing]: *Al-Ilāhiyyāt* [Metaphysics]. Edited by Georges C. Anawati, et al. 2 vols. Cairo: Al-Hayʾa al-ᶜĀmma li-Shuʾūn al-Muṭābiᶜ al-Amīriya, 1960.

———. *Al-Shifāʾ* [Healing]: *Al-Manṭiq* [Logic] 1: *Al-Madkhal* [Isagoge]. Edited by Aḥmad Fuʾād al-Ahwānī, Georges C. Anawati, and Maḥmūd Muḥammad al-Khuḍayrī. Cairo: Al-Maṭbaᶜah al-Amīrīyah, 1952.

———. *Al-Shifāʾ* [Healing]: *Al-Manṭiq* [Logic] 2: *Al-Maqūlāt* [Categories]. Edited by Georges C. Anawati, Aḥmad Fuʾād al-Ahwānī, Maḥmūd Muḥammad al-Khuḍayrī, and Saᶜid Zāyid. Cairo: Al-Maṭbaᶜah al-Amīrīyah, 1959.

———. *Al-Shifāʾ* [Healing]: *Al-Manṭiq* [Logic] 3: *Al-ᶜIbāra* [De interpretatione]. Edited by Maḥmūd Muḥammad al-Khuḍayrī. Cairo: Al-Maṭbaᶜah al-Amīrīya, 1970.

———. *Al-Shifāʾ* [Healing]: *Al-Manṭiq* [Logic] 4: *Al-Qiyās* [Syllogism]. Edited by Saᶜid Zayid. Cairo: Al-Maṭbaᶜah al-Amīrīya, 1964.

———. *Al-Shifāʾ* [Healing]: *Al Manṭiq* [Logic] 5: *Al-Burhān* [Demonstration]. Edited by Abū al-ᶜIlā Affifi. Revised by Ibrāhīm Madkūr. Cairo: Al-Maṭbaᶜah al-Amīrīya, 1956.

———. *Al-Shifāʾ* [Healing]: *Al-Riyāḍīyāt* [Mathematics] 4: *ᶜIlm al-hayʾah* [Astronomy]. Edited by Muḥammad Riḍā Mudawwar and Imām Ibrāhīm Aḥmad. Cairo: Al-Hayʾah al-Miṣrīyah al-ᶜĀmma lil-Kitāb, 1980.

———. *Al-Shifāʾ* [Healing]: *Al-Ṭabīᶜiyyāt* [Physics]. Edited by Ibrāhīm Madkūr and Saᶜid Zāyid. Cairo: Al-Hayʾah al-Miṣrīyah al-ᶜAmma lil-Kitāb, 1965–1983.

———. *Al-Shifā* [Healing]: *Al-Ṭabīᶜiyyāt* 6: *Al-Nafs* [Psychology]. Edited by George C. Anawati and Saᶜid Zayid. Cairo: Al-Maṭbaᶜah al-Amīrīya, 1975.

———. *Al-Taᶜlīqāt*. Edited by ᶜAbd al-Raḥman Badawī. Cairo: Al-Hayʾa al-Miṣriya al-ᶜĀmma lil-Kitāb, 1973.

Al-Bāqillāni, Muḥammad ibn al-Tayyib. *Kitāb al-tamhīd*. Edited by Richard J. McCarthy. Beirut: Al-Maktaba al-Sharqiyya, 1957.

Black, Deborah L. "Estimation *(Wahm)* in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions." *Dialogue* 32 (1993): 219–58.

Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismaᶜil. *Ṣaḥīḥ*. Beirut: Dar al-Fikr, 1992.

Druart, Thérese-Ann. "Res as Concomitant of Being." In *Documenti et Studi Tradizione Filosofica Medievale* 12 (2001): 125–42.

Al-Fārābī. *Kitāb al-ālfāẓ al-mustaᶜmala fī al-manṭiq*. Edited by Muhsin S. Mahdi. Beirut: Dār al-Mashriq, 1970.

———. *Kitāb al-mūsīqā al-kabīr*. Edited by Ghattas ᶜAbd al-Malik Khashaba. Cairo: Dār al-Kitāb al-ᶜArabī lil-Ṭibāᶜa wa al-Nashr, 1967.

Furley, David J. *Two Studies in the Greek Atomists*. Princeton: Princeton University Press, 1967.

Geyke, Kwame. "The Term *Istithnāʾ* in Arabic Logic." *Journal of the American Oriental Society* 27, no. 1 (1972): 88–92.

Al-Ghazāli. *The Incoherence of the Philosophers*. Translated by Michael E. Marmura. 2nd ed. Provo, UT: Brigham Young University Press, 2000.

Goichon, Amélie Marie. *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*. Paris: Desclée de Brouwer, 1938.

Gutas, Dimitry. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden: E. J. Brill, 1988.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad. *Al-Musnad*. Beirut: Dar al-Fikr, 1991.

Inati, Shams C. "Ibn Sīnā on Single Expressions." In *Islamic Theology and Philosophy*, edited by Michael E. Marmura, 148–59. Albany: SUNY Press, 1984.

Jolivet, Jean. "Aux origens de l'ontologie d'Ibn Sīnā." In *Etudes sur Avicenne*, edited by Jean Jolivet and Roshdi Rashed, 11–28. Paris: Les Belles Lettres, 1984.

Al-Kindī. *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyah.* Edited by Muḥammad ʿAbd al-Hādī Abū Rida. Cairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1950.

Marmura, Michael E. "Avicenna and the Kalām." *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 7 (1991): 172–206.

———. "Avicenna on Causal Priority." In *Islamic Philosophy and Mysticism,* edited by Parviz Morewedge. New York: Delmar, 1981.

———. "Avicenna on the Division of the Sciences in the *Isagoge* of His *Shifā'.*" *Journal for the History of Arabic Science* 4 (1980): 240–51.

———. "Avicenna's Chapter, 'On the Relative,' in the *Metaphysics* of the *Shifā'.*" In *Essays on Islamic Philosophy and Science,* edited by George F. Hourani. Albany: State of University of New York Press, 1975.

———. "Avicenna's Chapter on Universals in the *Isagoge* of His *Shifā'.*" In A. Welch and P. Cachia, eds., *Islam: Post Influence and Present Challenge.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.

———. "Avicenna's 'Flying Man' in Context." *The Monist* 69, no. 3 (1986): 383–95.

———. "Avicenna's Proof from Contingency for God's Existence in the *Metaphysics* of the *Shifā'.*" *Mediaeval Studies* 42 (1980): 337–52.

———. "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars." *Journal of the American Oriental Society* 82, no. 3 (July–September 1962): 299–312.

Mullā Ṣadrā. *See* Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrahīm.

Narāqī, Muḥammad Mahdi. *Sharḥ al-ilāhiyyāt min kitāb al-shifā'.* Edited by Maḥdi Muḥaqqiq. Tehran: Mu'ssasa-i Mutāla'āt-i Islāmi, 1986.

Rahman, Fazlur. *The Philosophy of Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī).* Albany: State University of New York Press, 1975.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrahīm. *Al-ḥikma al-mutaʿāliya fī al-āsfār al-ʿaqliyya al-ʿarbaʿa.* Edited by Riḍā al-Muzaffar. 4 vols. Tehran: Dār al-Maʿārif al-Islāmiyya, 1959.

Wisnovsky, Robert. *Avicenna's Metaphysics in Context.* London: Duckworth, 2003.

———. "Notes on Avicenna's Concept of Thingness." In *Arabic Sciences and Philosophy* 10, no. 2 (September 2000): 181–221.

Zimmerman, F. W. *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's* De interpretatione. Oxford: Oxford University Press, 1981.

Index